

जनसाधारण के लिए सर्वथा अपरिचित “अव्याप्ति” शब्द के ऊपर किये प्रयोग के अनन्तर उसके सम्बन्ध में जिज्ञासा उदित होने पर इसके सम्बन्ध में इस प्रकार समझना चाहिए कि—किसीके द्वारा किये जाने वाले किसी भी वस्तु के निर्वचन के सम्बन्ध में तीन प्रकार के दोष सम्भावित होते हैं जिनका नाम होता है क्रमशः अव्याप्ति, अति-व्याप्ति और असम्भव । किया गया निर्वचन यदि अपने सारे निर्वचनीयों को अपने से व्याप्त न कर पाये अर्थात् अनेक लक्ष्यों के अन्दर फलतः निर्वचनीयों के अन्दर कुछ लक्ष्यों में समन्वित हो और कुछ लक्ष्यों में समन्वित हो नही, कुछ में तो लागू हो किन्तु कुछ में लागू हो नही, तो लक्षण में अर्थात् निर्वचन में “अव्याप्ति” दोष आपन्न होता है । क्योंकि वह सारे अपने निर्वचनीयों को अपने द्वारा व्याप्त नहीं कर पाता । उदाहरण के द्वारा इसे यो समझना चाहिए कि फूल का निर्वचन यदि यह किया जाय कि “फूल उसे समझना चाहिए जिसमें सुगन्ध अवश्य हो,” तो यह निर्वचन अव्याप्ति दोष से आक्रान्त हो पडने के कारण फूल का सच्चा निर्वचन नहीं कहला सकता । अव्याप्ति इसलिए होती है कि सुगन्ध का अस्तित्व सब फूलों में होता नहीं । ऐसे भी फूल पाये जाते हैं जिनमें सुगन्ध न होकर या तो दुर्गन्ध का और नहीं तो “सु” और “कु” से भिन्न उपेक्षणीय गन्ध का अस्तित्व पाया जाता है । फूल का उक्त निर्वचन सारे निर्वचनीय फूलों में लागू होता नहीं । यदि फूल का उक्त प्रकार निर्वचन न करके यह निर्वचन किया जाय कि “परागयुक्त है फूल” अर्थात् जिसमें “पराग हो वह होता है फूल कहलाने का अधिकारी,” तो फूल के इस प्रकार किये जाने वाले निर्वचन में अव्याप्ति दोष आपन्न होता नहीं । क्योंकि सभी पुष्प परागयुक्त ही होते हैं । कली की अवस्था में भी उनमें अप्रस्फुट रूप से पराग रहता ही है । यह बात नहीं कही जा सकती कि पराग उसी फूल में होता है जिसमें सुगन्ध की सत्ता होती है । क्योंकि ऐसे फूलों पर भी रस लेने के लिए भौंरो को बैठते हुए देखा जाता है । और यह भी देखा जाता है कि गुलाब और मदार के पेड़ यदि आसपास हो और दोनों फूले हो तो भौंरे मदार के फूल पर ही बैठते हैं, गुलाब के फूल पर नहीं । इसलिए यह नहीं कहा जा सकता कि सुगन्धयुक्त फूल में ही पराग भी हुआ करता है । अतः “परागयुक्त होना” यह स्वभाव सभी पुष्पों के लिए समान है इसलिए कोई भी फूल ऐसा मिलेगा नहीं जिसमें “परागयुक्तता” स्वरूप फूल का लक्षण नहीं जाये । इस प्रकार यह लक्षण फूल का अव्याप्ति दोष से रहित होता है ।

लक्ष्य के अतिरिक्त अलक्ष्य में भी लक्षण का चला जाना अर्थात् निर्वचन का निर्वचनीयों से अन्य में भी लागू हो जाना है लक्षण के लिए, निर्वचन के लिए अतिव्याप्ति दोष । उदाहरण के द्वारा इसे यो समझा जा सकता है कि फूल का निर्वचन यदि कोई इस प्रकार करे कि “जिसका स्पर्श कोमल हो उसे समझना चाहिए फूल” तो फूल का

इस प्रकार किया जाने वाला निर्वचन अतिव्याप्तिदोषयुक्त हो जाता है। क्योंकि कोमलता निर्वचनीय फूलों के अतिरिक्त अन्य भी अनेक वस्तुओं में पायी जाती है। अतः फूल का लक्षण बनाया जाने वाला कोमल स्पर्श लक्ष्यभूत फूलों से भिन्न धुनी रुई आदि में रह जाता है। उक्त “परागयुक्तता” को फूल का लक्षण करने पर जैसा कि ऊपर बतलाया गया है अतिव्याप्तिदोष इसलिए नहीं हो पाता है कि पराग फूल का ही असाधारण स्वभाव है। वह फूल को छोड़ कर और किसी में रह सकता नहीं। क्योंकि मकरन्द, पुष्परस, पराग, ये सभी शब्द हैं पर्यायवाची अतः पराग पुष्परस ही है और कुछ नहीं। पुष्परस मला फूलों को छोड़कर और किसमें रह सकता है? किसी में नहीं। इसलिए पुष्प के अतिरिक्त अन्य किसी में न जाने के कारण “लक्ष्यो अर्थात् निर्वचनीयो को छोड़ कर औरों में भी लक्षण का चला जाना है अतिव्याप्तिदोष” यह उक्त “अतिव्याप्ति का निर्वचन” प्रकृत में लागू होता नहीं, अतिव्याप्ति की आपत्ति नहीं हो पाती। फूल का उक्त परागात्मक लक्षण अव्याप्ति की तरह अतिव्याप्ति दोष से भी ग्रस्त होता नहीं।

लक्षण में असम्भव दोष तब होता है कि जब कि किया गया लक्षण किसी एक भी लक्ष्य में समन्वित नहीं हो पाता। प्रकृत निर्वचन निर्वचनीयों के अन्दर किसी एक भी निर्वचनीय में लागू होता नहीं। उदाहरण के द्वारा इसे यों समझा जा सकता है कि फूल का निर्वचन यदि इस प्रकार किया जाय कि “तरल पदार्थ है फूल” तो यह फूल का निर्वचन हो जाता है “असम्भव” दोषग्रस्त। क्योंकि कोई भी फूल कोमल जितना भी क्यों न हो, किन्तु वह जल, दूध, तेल आदि की तरह तरल कभी नहीं होता है। अतः फूल के लक्षणस्वरूप में उक्त तारल्य-स्वभाव किसी एक भी फूल में प्राप्त हो सकता नहीं। “मारे लक्ष्यो मे लक्षण का न जाना, सारे निर्वचनीयो मे निर्वचन का लागू न होना है असम्भव” यह बात ऊपर कही जा चुकी है। जब कि पुष्परसात्मक पराग को फूलों का लक्षण माना जाता है तब अव्याप्ति और अतिव्याप्ति की तरह यह असम्भव दोष भी हो पाता नहीं। क्योंकि ऐसा एक भी फूल नहीं बतलाया जा सकता जिसमें कि पराग न हो। असम्भव का निराकरण तो एक किसी लक्ष्य में भी लक्षण के रह जाने पर हो जाना है। कहने का तात्पर्य यह कि असम्भव दोष तो तभी खतम हो जाता है जब कि लक्षण किसी एक भी लक्ष्य में समन्वित हो जाता है। यह परागात्मक पुष्पलक्षण तो सभी फूलों में विद्यमान पाया जाता है, फिर असम्भव दोष की सम्भावना भी कैसे की जा सकती?

यहाँ यह ध्यान देने योग्य है कि असम्भव दोष में कुछ तो अव्याप्ति के साथ नामान्वय देना जाना है और कुछ अतिव्याप्ति दोष के साथ भी। “लक्षण का लक्ष्य

मे न जाना” यह अव्याप्त एव असम्भूत दोनों प्रकार के लक्षणों में समान रूप से प्राप्त होता है। परन्तु दोनों में भिन्नता इस बात को लेकर होती है कि अव्याप्त अर्थात् अव्याप्तिदोषयुक्त लक्षण जहाँ कतिपय लक्ष्यों में जाता नहीं, वहाँ असम्भूत अर्थात् असम्भवग्रस्त लक्षण किसी भी लक्ष्य में समन्वित होता नहीं। फलतः असम्भूत लक्षण सभी लक्ष्यों में नहीं रहने वाला होता है। उक्त अव्याप्तिदोषग्रस्त पुष्पलक्षण “सुगन्ध” का अस्तित्व जहाँ कुछ पलाश आदि फूलों में रहता नहीं असम्भवदोषग्रस्त पुष्पलक्षण उक्त तारल्य किसी एक भी पुष्प में न रहने के कारण सभी पुष्पों में नहीं रहने वाला होता है। अतिव्याप्ति के साथ असम्भव की समानता यह होती है कि लक्ष्य से भिन्न में असम्भूत लक्षण भी रहता है और अतिव्याप्त लक्षण भी। क्योंकि पुष्प का असम्भूत लक्षण तारल्य लक्ष्यभूत फूल से अन्य जल आदि में जिस प्रकार रहता है अतिव्याप्तिग्रस्त पुष्पलक्षण कोमल स्पर्श भी उसी प्रकार लक्ष्यभूत फूलों से भिन्न धुनी रूई आदि में रह जाता है। अतिव्याप्तिग्रस्त और असम्भवग्रस्त लक्षणों में विषमता यह पायी जाती है कि अतिव्याप्तिदोषग्रस्त लक्षण लक्ष्य से भिन्न में जिस प्रकार रहता है लक्ष्य में भी उस प्रकार रहता है। परन्तु असम्भवदोषग्रस्त लक्षण लक्ष्य में बिलकुल नहीं रहता। ये अव्याप्ति, अतिव्याप्ति और असम्भव लक्षण की परीक्षा के लिए कसौटी हैं। यदि इन तीनों के निकट लक्षण खरा निकला, तीनों दोषों के अन्दर एक भी दोष लक्षण में प्राप्त हुआ नहीं तो लक्षण सचमुच लक्षण होता है और यदि इन तीनों दोषों के अन्दर एक भी दोष लक्षण से आ सटा तो वह लक्षण सचमुच अपने लक्ष्य का लक्षण न होकर लक्षणाभास हो जाता है।

इन अव्याप्ति, अतिव्याप्ति और असम्भव दोषों में दोषता का बीज क्या है? क्यों इन्हें दोष माना जाता है? यह जिज्ञासा उदित होने पर उसे इस प्रकार शान्त करना चाहिए कि अव्याप्ति-दोषस्थल में लक्षणात्मक हेतु “भागासिद्धि” अर्थात् भागासिद्धि नामक दोष से युक्त होने के कारण सत् हेतु नहीं, हेत्वाभास हो जाता है और अतिव्याप्ति दोषस्थल में अतिव्याप्त लक्षण व्यभिचारी अर्थात् व्यभिचार-दोषयुक्त हो जाने के कारण सत् हेतु न रह कर हेत्वाभास हो जाता है और असम्भव दोषस्थल में स्वरूपासिद्धि दोष प्राप्त हो आने के कारण लक्षणात्मक हेतु स्वरूपासिद्ध हो जाता है। अतः सत् हेतु न होकर हेत्वाभास हो जाता है। इसलिए अव्याप्ति, अतिव्याप्ति और असम्भव इनको लक्षण के लिए दोष माना जाता है। कहने का तात्पर्य यह है कि लक्षण का प्रयोजन है “व्यावृत्ति” एव “व्यवहार”। “व्यावृत्ति” का अभिप्रेत अर्थ है इतर भेद की अनुमिति और “व्यवहार” का अभिप्रेत अर्थ होता है व्यवहरणीयता की फलतः वाच्यता की अनुमिति। इन द्विविध अनुमितियों का सम्पादक हेतु लक्षण ही

हुआ करता है, और कोई नहीं। इतर भेद की अनुमिति होगी “फूल-फूल से अन्य होने वाली सारी सासारिक वस्तुओं से अन्य है अर्थात् उन सारी वस्तुओं से भिन्न है क्योंकि परागयुक्त है” इस प्रकार। इस प्रकार होने वाली अनुमिति सद-नुमिति ही नियमत होगी। क्योंकि हेतुभूत पराग पक्षभूत सारे फूलों में विद्यमान होता है अतः न यहाँ भागासिद्धि दोष उपस्थित होता है और न स्वरूपासिद्धि दोष। क्योंकि पक्षान्तर्गत एक या एकाधिक घर्मी में हेतु का न रहना ही स्वरूपासिद्धि दोष होता है। प्रकृत में हेतुभूत “पराग” पक्षभूत सारे फूलों में जो कि उक्त परागात्मक पुष्प-लक्षण के लक्ष्य भी होते हैं उनमें, रहता ही है। अतः किसी भी पक्षान्तर्गत घर्मी में अर्थात् फूल में उस परागात्मक हेतु का अभाव रहता नहीं कि उसे पुष्पो में पुष्पो से अन्य सारी सासारिक वस्तुओं के भेद की अनुमिति के समय भागासिद्धि या स्वरूपासिद्धि कहा जा सके। उक्त पुष्प में पुष्पेतर-भेद की अनुमिति-स्थल में हेतुभूत उक्त पराग को व्यभिचारी अर्थात् व्यभिचार नामक दोषयुक्त इसलिए नहीं कहा जा सकता कि “साध्य जिस आधार में रहे नहीं वहाँ हेतु का रह जाना ही होता है हेतुगत व्यभिचार दोष।” जब फूल का लक्षण “पराग” उन अपने लक्ष्यभूत सारे फूलों में रहता है, जहाँ कि लक्षण के प्रयोजनीभूत पुष्पेतर-भेद की उक्त प्रकार अनुमिति में साध्यभूत पुष्पेतर-भेद अर्थात् फूलों से अन्य होने वाली सारी सासारिक वस्तुओं का भेद भी नियमत रहता ही है। और फूल को जो कि लक्ष्य और उक्त प्रकार अनुमिति का पक्ष भी है छोड़कर अन्यत्र कहीं भी, जहाँ कि उक्त प्रकार पुष्पेतर-भेदात्मक साध्य रहता नहीं यह लक्षण एव हेतु होने वाला पराग रहता नहीं तब कैसे उसे व्यभिचारी कहा जा सकता? अतः अतिव्याप्ति का भूल-भन व्यभिचार दोष भी है नहीं। इसलिए परागात्मक पुष्प-लक्षण सही, निर्दोष होता है।

परन्तु ऐसी अपेक्षित उचित परिस्थिति अव्याप्त, अतिव्याप्त एव असम्भूत लक्षण-स्थल में हो नहीं हो पाती। क्योंकि उक्त प्रकार अव्याप्ति-दोषग्रस्त फूल का सुगन्ध-लक्षण जो कि पुष्पेतर भेद की अनुमिति का सम्पादक हेतु बनेगा पक्षभूत सारे फूलों में रह नहीं पाता। यतः दुर्गन्ध या निर्गन्ध पलाश आदि फूलों में सुगन्ध का अस्तित्व पाया जाता नहीं। इसलिए “फूल-फूल से भिन्न होने वाली सारी वस्तुओं से भिन्न है क्योंकि सुगन्धयुक्त है” इस पुष्पेतर भेद की अनुमिति करते समय हेतुरूप से विवक्षित होने वाली सुगन्ध पक्षभूत समस्त फूलों के जन्दर गृहीत होने वाले पलाश आदि कतिपय फूलों में रहेगी नहीं। अतः “पक्षान्तर्गत कुछ घर्मियों में हेतु का नहीं जाना है हेतुगत भागासिद्धि दोष” भागासिद्धि के इस निर्वचन के अनुसार उक्त सुगन्धात्मक हेतु सत-हेतु न होकर हेत्वामास हो जायगा। अतः फूलों में अपेक्षित इतर-भेद की उक्त प्रकार अनुमिति के सम्पादन में काम नहीं हो पायेगा। अतिव्याप्ति-दोषग्रस्त पुष्पलक्षण उक्त “कोमल स्पर्श” भी इसी

प्रकार अपने लक्ष्य रूप में ग्राह्य फूलों में उक्त प्रकार पुष्पेतर भेद की अनुमिति का सम्पादन करने में इसलिए अक्षम हो बैठता है कि वह व्यभिचार-दोषग्रस्त हो जाता है। क्योंकि पुष्पेतर-भेदात्मक साध्य जिन धुनी रूई आदि में जाता नहीं कोमलस्पर्शात्मक हेतु वहाँ भी चला जाता है। “साध्य जहाँ न जाये वहाँ भी हेतु का चला जाना है” व्यभिचार दोष, यह पहले भी कहा गया है और अवसर आने पर विस्तृत रूप में आगे चल कर भी विवेचन किया जायगा। इसी प्रकार फूल का असम्भव-दोषग्रस्त-लक्षण “तारल्य” फूलों में पुष्पेतर भेद की अनुमिति के सम्पादन में समर्थ इसलिए नहीं हो पाता है कि लक्ष्यात्मक पक्ष में, फलतः फूलों में, विलकुल न जाने के कारण स्वरूपासिद्ध हो जाना है। सारे पक्षों में हेतु का न जाना ही होता है स्वरूपासिद्धि दोष और उससे युक्त हेतु कहलाता है स्वरूपासिद्धि हेत्वाभास। अव्याप्ति, अतिव्याप्ति और असम्भव इन दोषों के इस प्रासंगिक विवेचन का सार अर्थ यह प्राप्त है कि इन तीनों को लक्षण-दोष इसलिए माना जाता है कि इनके होते हुए लक्षण की प्रयोजन-सिद्धि ही हो नहीं पाती। क्योंकि प्रयोजनसाधक लक्षण स्वयं दुष्ट हेत्वाभास बन जाता है। अतः प्रत्येक निर्वक्ता को किसी भी वस्तु के निर्वचन के समय इन दोषों से सावधान रहना चाहिए। अन्यथा वह निर्वचन वस्तुतः निर्वचनीय वस्तु का निर्वचन नहीं कहला सकता। उसे निर्वचनाभास ही होना होगा। और उस निर्वचनाभास का कुफल केवल यही नहीं होगा कि वह व्यर्थ होगा। यह महान् कुफल उससे और प्राप्त होगा कि उस निर्वचनाभास के आधार पर परवर्ती लोगों के अन्दर बहुत लोग अपने क्रियामार्ग पर प्रवृत्त हो सकते हैं और उनकी वे प्रवृत्तियाँ निष्फल या अनभिमत-फलक हो सकती हैं। जिसका पूरा दायित्व उस प्रथम निर्वक्ता के ऊपर ही आ गिरेगा।

इस प्रासङ्गिक अव्याप्ति आदि के विवेचन के पूर्व यह बात बतलायी जा चुकी है कि “साध्य का अभाव जहाँ निरवच्छिन्न-भाव से रहे वहाँ हेतु का न रहना ही है हेतुगत साध्य की व्याप्ति।” इस प्रकार अव्यभिचारात्मक व्याप्ति का स्वरूप मान लेने पर पक्ष में साध्य के नियामक सम्बन्ध-संयोग की अव्याप्यवृत्तिता के कारण जो “पर्वत आग वाला है क्योंकि धूम वाला है” इस प्रकार अनुमिति स्थल में अव्याप्ति-दोष होता या वह निवारित हो गया। क्योंकि संयोग सम्बन्ध की अव्याप्यवृत्तिता के कारण जो पर्वत में भी प्रदेश विशेष को लेकर आग का अभाव बतलाया जाता है वह प्रादेशिक होने के कारण पर्वत में निरवच्छिन्न-भाव से रहने वाला होता नहीं और जो जलाशय आदि आधार निरवच्छिन्न-भाव से आग के अभाव के आधार होते हैं, वहाँ धूम नहीं ही रहता है।

कुछ लोगों का कहना यह है कि उक्त प्रकार अव्याप्ति-दोष के वारण के लिए उपाय-रूप में यही क्यों न कहा जाय कि “साध्यवान् से अन्य में हेतु का न रहना ही है

अव्यभिचारात्मक व्याप्ति ।”^{५४} व्याप्ति के इस निर्वचन-पक्ष में उक्त दोष इसलिए निवारित हो जाता है कि जो एकदेशत भी साध्यवान् होगा वह किसी प्रकार साध्यवान् में अन्य नहीं हो सकता । ऐसी परिस्थिति में उक्त पर्वतपक्षक और अग्निसाध्यक तथा धूमहेतुक अनुमान-स्थल में पक्षभूत पर्वत जब कि किसी प्रकार एकदेशत ही सही अग्निमान् हो जाता है तो उसे अग्निमान् से अन्य किसी भी प्रकार नहीं कहा जा सकता । अतः अग्निमान् पर्वत आदि से भिन्न रूप से हाथ में जलाशय आदि ही आ सकते हैं जिनमें धूमहेतु भी रहता नहीं । इस कथन का सरल अभिप्राय यह ज्ञातव्य है कि भिन्नता कभी अव्याप्यवृत्ति अर्थात् अश्वत्ति नहीं हो सकती । क्योंकि भिन्नता और अभिन्नता ये दोनों इस प्रकार आपस में अत्यन्त विरुद्ध हैं कि कभी किसी प्रकार एक जगह रह नहीं सकती । इसलिए सयोगसम्बन्ध से आग पर्वत में रहने के कारण जब कि पर्वत वह्निमान् अर्थात् वह्निवाला होता है तो कभी किसी प्रकार वह वह्निमान् से अन्य नहीं कहा जा सकता और जो जलाशय आदि उक्त प्रकार अन्य होते हैं उनमें सचमुच धूम हेतु रहता नहीं ।

अन्य कुछ लोग—ज्ञाप्य साध्य और ज्ञापक हेतु इनके बीच विद्यमान अव्यभिचार-सम्बन्ध की व्याख्या इस प्रकार करते हैं कि “साध्य का अभाव जहाँ-जहाँ रहे वहाँ-वहाँ अवश्य रहने वाले अभाव का प्रतियोगी होना”^{५५} है हेतुगत साध्य की व्याप्ति । जिस वस्तु का अभाव ग्राह्य रूप से लिया जाय वह वस्तु कहलाती है अभाव का प्रतियोगी । प्रतियोगी की यह परिभाषा इसलिए सर्वथा व्यावहारिक है कि “प्रतियोगी” का अर्थ है विरोधी और प्रतियोगिता का अर्थ विरोध, यह जनसाधारण में भी अति पसिद्ध है ।

व्याप्ति का यह निर्वचन उक्त अनुमान स्थल में इस प्रकार समन्वित होता है कि साध्यभूत अग्नि का अभाव जहाँ-जहाँ जलाशय आदि में रहता है वहाँ-वहाँ हेतुभूत धूम का भी अभाव रहता है । अतः उक्त निर्वचनगत द्वितीय अभाव पद से ग्राह्य अभाव धूम का अभाव मलीमाँति हो पाता है और उस अभाव का प्रतियोगी धूमहेतु हो जाता है ।

तप्त लौहपिण्ड धूम वाला है क्योंकि आग वाला है” इस प्रकार व्यभिचारी असत् अनुमान स्थल में हेतुभूत आग में धूमात्मक साध्य की यह व्याप्ति इसलिए नहीं जा पाती है कि धूम के अभाव का आधार विद्युत् तप्त लोह आदि भी होते हैं किन्तु वहाँ आग रहती नहीं है । आग का अभाव रहता नहीं । अतः निर्वचन के अन्दर आये हुए द्वितीय अभाव

(५४) साध्यवद्भिन्न-साध्याभाववदवृत्तित्वम् । २।

—व्याप्तिपञ्चक ।

(५५) सकलसाध्याभाववन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वम् । ४। —व्याप्तिपञ्चक ।

पद से आग का अभाव गृहीत हो पाता नहीं, इसलिए वैसा अभाव होता है कच्ची लकड़ी आदि के सयोग का अभाव, उसका प्रतियोगी आग नहीं हो पाती जिसे कि हेतु बनाया गया होता है। उक्त अन्य व्याप्ति के कथन और ज्ञान के स्वरूप से इस व्याप्ति के कथन और ज्ञान के स्वरूप में अन्तर होने के कारण व्याप्ति के इस प्रकार किये जाने वाले निर्वचन को पूर्वकृत निर्वचनो से अन्य मानना पड़ता है। परिस्थिति तो वही रहती है कि साध्य जहाँ रहे नहीं वहाँ हेतु भी नियमत न रहे यह हेतु के साध्य-व्याप्त होने के लिए नितान्त आवश्यक है। इसका व्यतिक्रम कहीं भी देखे जाने पर हेतु को साध्य के प्रति व्याप्य नहीं समझा जा सकता। साथ ही साध्य को वैसे हेतु के प्रति व्यापक भी नहीं कहा जा सकता। क्योंकि व्याप्यता और व्यापकता ये परस्पर-निरूप्य अर्थात् सापेक्ष हुआ करती हैं। धूम यदि आग के प्रति व्याप्य-रूप से ज्ञात नहीं होगा तो आग उस धूम के प्रति व्यापक रूप से ज्ञात नहीं हो सकती।

नव्य नैयायिकों ने इस सम्बन्ध में यह कहा कि उक्त प्रकार अव्यभिचार को व्याप्ति नहीं माना जा सकता। क्योंकि “घडा अभिधेय है क्योंकि प्रमेय है” इत्यादि अनुमान स्थलो में प्रमेयतास्वरूप हेतु में अभिधेयतास्वरूप साध्य की व्याप्ति नहीं बन पायेगी। यह इसलिए कि उक्त अनुमान स्थल में साध्य है अभिधेयता जो कि ससार में सर्वत्र रहती ही है। “अभिधेय” का अर्थ होता है किसी-न-किसी शब्द से कहा जाने वाला। ससार में ऐसी भला कौन-सी वस्तु हो सकती, जो कि किसी नाम से पुकारी न जाती हो, कहीं न जाती हो? अतः ससार की प्रत्येक वस्तु है अभिधेय। इसलिए साध्यभूत अभिधेयता सर्वत्र रहती ही है। उसका अत्यन्ताभाव या उसके आश्रय का अन्योन्याभाव कहीं रह नहीं पायेगा। परिस्थिति यह होगी कि “जहाँ साध्य न रहे वहाँ हेतु का न रहना है व्याप्ति” इस विहित निर्वचन के अन्दर आया हुआ जहाँ साध्य न रहे ऐसा आधार ही अप्रसिद्ध हो उठेगा, इसलिए उक्त निर्वचन के अनुसार प्रमेयतास्वरूप हेतु में उक्त व्याप्ति जा नहीं पायेगी। अव्याप्ति के उक्त निर्वचन के अनुसार अव्याप्ति दोष अनिवार्य हो आता है। अतः व्याप्ति का उक्त प्रकार निर्वचन करके उसका इस प्रकार निर्वचन करना चाहिए कि “हेतु” के आश्रय में रहने वाले अत्यन्ताभाव के अप्रतियोगी अर्थात् प्रतियोगी न होने वाले साध्य के आधार में रहना ही है हेतु में साध्य की व्याप्ति। “पर्वत अग्नि वाला है क्योंकि धूम वाला है” इस प्रकार सत्

(५६) अत्रोच्यते । प्रतियोग्यसमानाधिकरणहेतुसमानाधिकरणात्यन्ताभावप्रतियो-

गितावच्छेदकावच्छिन्न यन्न भवति तेन सम तस्य सामानाधिकरण्य व्याप्ति ।

—गणेशोपाध्याय, तत्त्वचिन्तामणि, सिद्धांतलक्षण ।

अनुमान स्थल में हेतुभूत धूम के किसी भी आधार में आग का अत्यन्ताभाव पाया जा सकता नहीं अतः उक्त प्रकार अत्यन्ताभाव गृहीत होगा साध्यभूत अग्नि से भिन्न घड़े, कपड़े आदि का ही अत्यन्ताभाव, जिसका प्रतियोगी साध्य अग्नि कभी होगा नहीं। इसलिए उक्त अप्रतियोगी साध्यरूप में अग्नि का ग्रहण अनायास होगा और ऐसी आग के पर्वत आदि आधार में धूमहेतु रहता ही है। इसलिए व्याप्ति का निर्वचन अव्याप्ति-दोषाक्रान्त होगा नहीं। अतिव्याप्ति दोष की भी सम्भावना इसलिए हो पाती नहीं कि 'यह पर्वत धूम वाला है क्योंकि आग वाला है' इत्यादि असत् अनुमान स्थल में हेतुभूत आग के आधार तत्पक्ष लोह में साध्य धूम का अभाव अनायास पाया जाता है। इसलिए साध्य धूम, हेतु आग के आधार में रहने वाले अत्यन्ताभाव का प्रतियोगी ही हो जाता है, अप्रतियोगी हो पाता नहीं। अतः तादृश अप्रतियोगी साध्य के आधार में हेतु रह पाता नहीं। हेतुभूत आग में धूम की यह व्याप्ति जा पाती नहीं। सुतरा अलक्ष्य में लक्षण गमन हो पाता नहीं, जिसे कि अतिव्याप्ति का स्वरूप विस्तृत रूप में बतलाया गया है। जहाँ अव्याप्ति दोष होता नहीं असम्भव दोष की सम्भावना वहाँ नियमित रहती नहीं। जन असम्भव दोष भी नहीं हो सकता इस व्याप्ति के निर्वचन में। इन तीनों दोषों से शून्य असाधारण धर्म ही कहलाता है लक्षण, इसके अनुसार "हेतु के आधार में रहने वाले अत्यन्ताभाव के प्रतियोगी न होने वाले साध्य के आधार में रहना" लक्ष्यभूत सन् हेतु में जाता है और असत् हेतुस्वरूप अलक्ष्य में जाता नहीं तो इसे ही व्याप्य रूप से विवक्षित हेतु में व्याप्ति मानना चाहिए।

यदि इस व्याप्ति के सम्बन्ध में भी यह प्रश्न उठाया जाय कि सयोगसम्बन्ध पूर्ववर्णित रूप में होता है अव्याप्यवृत्ति। और सम्बन्ध अव्याप्यवृत्ति होने पर उस सम्बन्ध में रहने वाला भी होता है नियमित अव्याप्यवृत्ति। इसलिए अग्नियुक्त पर्वत में भी हिमावृत गिखर प्रदेश में सयोग सम्बन्ध से आग न रहने के कारण आग का अभाव रहता ही है, जन साध्य आग धूम के आधार पर्वत में रहने वाले अपने अभाव का प्रतियोगी ही हो जाती है, अप्रतियोगी हो पाती नहीं। सुतरा निरुक्त अप्रतियोगी साध्य न मिल सकने के कारण उक्त प्रकार व्याप्ति सन् हेतु धूम में जा सकती नहीं, अव्याप्ति दोष इस प्रकार अनिवार्य हो जाता है। फिर नव्य नैयायिक कृत यह व्याप्ति का निर्वचन कैसे मगत कहा जा सकता है ? तो इसका उत्तर उक्त लक्षणवादी यह दे सकते हैं कि व्याप्ति के उक्त निर्वचन के अन्तर्गत जानेवाले अत्यन्ताभाव को जहाँ "हेतु के आश्रय में रहने वाला" होना अनिवार्य प्रत्याशया गया है वहाँ यह कहना चाहिए कि "हेतु के आश्रय में निरवच्छिन्न रूप से रहने-जाना।" ऐसा कह देने पर पूरे निर्वचन का स्वरूप यह हो आया कि हेतु के आधार में निरवच्छिन्न रूप में रहने वाले अत्यन्ताभाव के प्रतियोगी न होने वाले साध्य के आधार

मे रहना है हेतुगत साध्य की व्याप्ति" । अब उक्त अव्याप्ति दोष इसलिए आपन्न नहीं हो पायेगा कि हेतुभूत घूम के आधार पर्वत में आग का अभाव निर्वच्छिन्न रूप में रहेगा नहीं । क्योंकि उस पर्वत में किसी प्रदेश में आग भी रहती ही है फिर निर्वच्छिन्न रूप से उस पर्वत में रहने वाला अभाव ऐसी ही वस्तुओं का किया जा सकेगा ना कि किसी-कुल पर्वत में रहेगा ही नहीं । सुतरा वैसे अभाव का अप्रतियोगी मान्य जाग रहा जायेगी और उसके आधार पर्वत आदि में घूमहेतु रहेगा ही । नव्य-नैयायिक-गण व्याप्ति में इस निर्वचन का सरल अभिप्राय यह होता है कि हेतु के प्रति व्यापक होने वाले मान्य के आधार में हेतु का रहना ही है हेतु में साध्य की व्याप्ति । जिसमें जाग म जिसका अभाव पाया जाता नहीं उसके प्रति वह कहलाता है व्यापक । घूम के जाग पक्ष में उक्त प्रकार निर्वच्छिन्न-भाव से जाग का अभाव रह पाता नहीं इसलिए हमें प्रतीत आग होती है व्यापक और उस व्यापकभूत साध्य जाग के आधार में घूम रहता है इसलिए घूम आग का व्याप्य होता है । उसमें आग की व्याप्ति रह जाती है ।

इसीको अन्य प्रकार से भी कहा जा सकता है यथा "हेतु के समग्र आश्रयों में रहने वाले साध्य के आधार में रहना" ही है व्याप्ति जो कि सत् हेतु में अवश्य रहती है । क्योंकि उसीके रहने के कारण हेतु सत् हेतु होता है । "पर्वत जाग वाला है क्योंकि घूम वाला है" इस सत् अनुमान स्थल में साध्य आग घूम के समग्र आश्रयों में रहती ही है और ऐसे साध्यभूत आग के आधार पर्वत आदि में घूमहेतु रहता ही है, जत उक्त निर्वचन के अनुसार भी घूमहेतु पर साध्य आग की व्याप्ति रहती ही है । इसी प्रकार अन्य सत् अनुमान स्थल में भी इस व्याप्तिनिर्वचन के लागू होने के कारण इस निर्वचन में भी अव्याप्ति या असम्भव दोष नहीं आपन्न किया जा सकता । अतिव्याप्ति दोष की सम्भावना इसलिए नहीं की जा सकती कि "पर्वत घूम वाला है क्योंकि आग वाला है" इस असत् अनुमान स्थल में हेतु आग में साध्य घूम की व्याप्ति जा पाती नहीं । क्योंकि प्रकृत साध्य घूम, हेतुभूत आग के समग्र आश्रयों में रह कहाँ पाता है ? क्योंकि विद्युत् तप्तलोह आदि अग्नि के आश्रय में घूम रह पाता नहीं । यदि साध्य घूम, हेतु आग के समग्र आश्रयों में रहता और ऐसे घूम के आश्रय में आग रहती तब आग में घूम की व्याप्ति आपन्न की जा सकती । परन्तु परिस्थिति ऐसी है नहीं । हेतु आग के आश्रय विद्युत् आदि में घूम रहता नहीं । फलत अव्याप्ति, अतिव्याप्ति और असम्भव इन तीनों निर्वचन दोषों के न हों सकने के कारण व्याप्ति का यह निर्वचन अनेक नव्य विवेचकों को सुन्दर जँचता है ।

(५७) व्याप्तिश्चाशेषसाधनाश्रयश्रितसाध्यसामानाधिकरण्यरूपा ।

—वेदान्त-परिभाषा, अनुमानपरिच्छेद ।

हेतु में रहने वाली साध्य की इम व्याप्ति को विवेचकों ने विभिन्न प्रकार से एवं विभिन्न शब्दों से कहा है। किसी एक विवेचक ने इस व्याप्ति को यदि “नियम” कहा है तो दूसरे ने इसे “प्रतिबन्ध” नाम से पुकारा है। अन्य किसी ने यदि व्याप्ति को “अविनाभाव” कहा है तो और किसी ने कहा है इसे “अनौपाधिक सम्बन्ध”। व्याप्ति को नियम कहने वाले का अभिप्राय यहाँ अव्यवहित पूर्वकथित व्याप्तिनिर्वचन के अधिक निकट प्रतीत होता है। क्योंकि उक्त निर्वचन में हेतु के प्रत्येक आश्रय में साध्य के रहने का नियम और इस नियम से आक्रान्त साध्य के किसी-न-किसी आश्रय में हेतु के रहने का नियम लब्ध होता है। इस व्याप्ति को “प्रतिबन्ध” शब्द से कहने वाले का अभिप्राय “व्याप्य-व्यापक-भाव” का निकटवर्ती प्रतीत होता है। क्योंकि “प्रतिबन्ध” शब्द का यौगिक अर्थ होता है प्रत्येक का सम्बन्ध। फलतः साध्य और हेतु के बीच होने वाला पारस्परिक सम्बन्ध। हेतु और साध्य इन दोनों के बीच पारस्परिक सम्बन्ध व्याप्य-व्यापक-भाव होता ही है। क्योंकि सत् हेतुगत व्याप्यता-निरूपित-व्यापकता जाती है सत् हेतुक-स्थलीय साध्य में और साध्यगत-व्यापकता-निरूपित-व्याप्यता आती है सत् हेतु में। व्याप्य-व्यापक-भाव और निरूप्य-निरूपकभाव आदि का सक्षिप्त परिचय पहले दिया जा चुका है। उसके द्वारा यहाँ भी समझने में सरलता प्राप्त कर लेनी चाहिए। इस अभिप्राय की ओर गहराई से ध्यान देने पर अस्पष्ट रूप में यह भी आभास मिलता हुआ-सा प्रतीत होता है कि व्याप्ति अर्थ में प्रतिबन्ध शब्द के प्रथम प्रचलन के समय प्रचालयिता ने मानो जैसे व्यापकता और व्याप्यता अर्थात् व्याप्ति को एक-एक स्वतन्त्र ही पदार्थ मानना चाहा हो। व्याप्ति को अविनाभाव कहते समय सबसे पहले आनेवाले “अ” का अर्थ समझना चाहिए ‘न’ अर्थात् नहीं और इसका अन्वय अर्थात् सम्बन्ध ‘भाव’ के साथ समझना चाहिए। तदनुसार “साध्य के विना हेतु का नहीं होना है हेतु में साध्य की व्याप्ति” यह प्राप्त होता है। यहाँ ‘भाव’ इस शब्द का अभिप्रेत अर्थ बौद्ध-दृष्टिकोण से तादात्म्य और उत्पत्ति ये दोनों विवक्षित होंगे। इसीलिए बौद्ध लोग व्याप्ति को तादात्म्य और उत्पत्तिमूलक मानते हैं। किन्तु नैयायिक दृष्टिकोण के अनुसार प्रकृत ‘भाव’ शब्द का अर्थ उत्पत्ति और अस्तित्व ये दोनों विवक्षित होंगे और प्रकृत “अस्तित्व” को तादात्म्यमूलक और तद्विन्न सम्बन्ध-मूलक इस प्रकार दो प्रमेदों में विभक्त समझना होगा। आग से धूम की उत्पत्ति होती है और आग के विना धूम होता नहीं इसलिए धूम में आग का अविनाभावसम्बन्ध सम्पन्न होता है। और “यह पेड़ है क्योंकि सीशम है” इस प्रकार सत् अनुमान स्थल में हेतु सीशम में नाव्य पेड़ का तादात्म्य होता है, जत वहाँ तादात्म्यस्वरूप अथवा तन्मूलक व्याप्ति वाद मिद्वान्त में हो पाती है। न्यायवैशेषिक सिद्धान्त में अस्तित्वस्वरूप भाव न। तादात्म्यस्वरूप और तद्विन्न सम्बन्धस्वरूप इन दो विभागों में विभक्त करने

का अभिप्राय यह है कि “फूल द्रव्य है क्योंकि पार्थिव है” इस प्रकार अनुमान स्थल में साध्य द्रव्यत्व का हेतु पार्थिवत्व में न तादात्म्य है और न द्रव्यत्व से उत्पत्ति ही होती है पृथिवीत्व की। अतः “अविनाभाव” के अन्दर “भाव” का अर्थ तादात्म्य भिन्न सम्बन्ध रूप में मान्य होता है। इसलिए समवायसम्बन्ध से पार्थिवत्व का अस्तित्व वहाँ ही सम्भव हो सकता है जहाँ समवाय सम्बन्ध से द्रव्यत्व रहता है। परवर्ती व्याप्तिविवेचकों की विचारधारा की ओर दृक्पात करने पर प्रतीत ऐसा होता-सा लगता है कि वे अविनाभाव के अन्दर आने वाले “भाव” शब्द का अर्थ अस्तित्व मात्र ही मानते हैं। इसीलिए कुछ लोगो ने साहचर्य-नियम अर्थात् नियत-साहचर्य को ही व्याप्ति कहा है। साहचर्य का अर्थ होता है एक आश्रय में अस्तित्व। धूम और आग के बीच भी इसीलिए व्याप्तिसम्बन्ध स्थापित होता है कि दोनों का अस्तित्व सयोग-सम्बन्ध से एक पर्वत आदि आश्रय में होता है और उक्त तादात्म्यमूलक स्थल में भी जब कि तादात्म्य को सम्बन्ध माना जाता है तब दोनों का एकत्र तादात्म्यसम्बन्ध से अस्तित्व होता ही है। अतः उत्पत्ति और तादात्म्यमूलक न मान कर अस्तित्वमूलक ही मानना उचित है यह उनका गम्भीर आशय प्रतीत होता है।

जो लोग “अनौपाधिक सम्बन्ध” को व्याप्ति कहते हैं उनका अभिप्राय यह प्रतीत होता है कि किन्हीं दो वस्तुओं का सामानाधिकरण्य दो प्रकारों से होता पाया जाता है। एक प्रकार तो ऐसा होता है कि दोनों स्वतः एक जगह अवस्थित प्रतीत होते हैं और दूसरा वह सामानाधिकरण्य पाया जाता है जहाँ सामानाधिकरण्य दोनों के अन्दर अन्ततः एक अवश्य किसी अन्य की उपस्थिति के कारण उपस्थित होता है। लौकिक परिस्थिति को सामने रख कर इसे यो समझा जा सकता है—जैसे राम और श्याम यदि स्वतः अपनी इच्छा से कहीं एकत्र उपस्थित हुए हैं तो यह उन दोनों के एकत्रस्थितिस्वरूप उन दोनों का सामानाधिकरण्य स्वतः होने के कारण अनौपाधिक अर्थात् अन्यानपेक्ष फलतः अन्यप्रयुक्त न होने-वाला कहा जायगा। और उक्त सामानाधिकरण्य अर्थात् एकत्र अवस्थित राम और श्याम के अन्दर कोई एक यदि स्वतः अपनी ही इच्छा से दूसरे के साथ उस एक स्थान पर उपस्थित नहीं होता है किन्तु ‘काम’ नामक किसी तृतीय प्रभावशाली व्यक्ति की वहाँ उपस्थिति के कारण उपस्थित रहने के लिए बाध्य होता हुआ उपस्थित होता है तो राम और श्याम इन दोनों के बीच होने वाले सामानाधिकरण्य को “औपाधिक” ही कहना होगा। क्योंकि इस प्रकार होने वाला राम और श्याम का सामानाधिकरण्य अर्थात् एकत्र अवस्थान अन्यप्रयुक्त अर्थात् अन्यव्यक्ति, काम की अवस्थिति के कारण होता है, स्वतः नहीं। तद्वत् “यह पर्वत आग वाला है क्योंकि धूम वाला है” इस प्रकार अनुमान स्थल में परिस्थिति यह होती है कि धूम के आधारभूत पर्वत आदि में आग की उपस्थिति स्वतः

होती है। ऐसा नहीं होता है कि धूम वहाँ रहता है और आग किसी अन्य की उपस्थिति-प्रयुक्त उपस्थित होती है। अतः धूम में होने वाला आग का सामानाधिकरण्य होता है स्वाभाविक, औपाधिक नहीं। परन्तु जब कि “यह पर्वत धूम वाला है क्योंकि आग वाला है” इस प्रकार अनुमान किया जाता है तो आग को प्राप्त होने वाला धूम का सामानाधिकरण्य नियमित स्वाभाविक होता नहीं। क्योंकि तप्त लोह आदि आग के आधार में धूम विलकुल हो ही नहीं सकता। यह परिस्थिति सार्वदिक न होने पर भी यह मानना ही होगा कि वहाँ धूम तभी होगा जब कि वहाँ किसी प्रकार किसी जलसम्पृक्त लकड़ी, तृण, फूस आदि का सम्पर्क प्राप्त हो। अतः आग के आधार में होने वाला धूम का अस्तित्व और तत्प्रयुक्त होने वाला वह अग्निगत धूम का सामानाधिकरण्य स्वतः न होकर अन्य गीली लकड़ी, कच्चे तृण आदि की उपस्थितिप्रयुक्त ही होने के कारण अन्यप्रयुक्त होगा। इसलिए आग में होने वाला धूम का सामानाधिकरण्य औपाधिक हो जाता है, स्वतः होने वाला नहीं हो सकता है। इसलिए इस सामानाधिकरण्य को अनौपाधिक नहीं कहा जा पाता है। अतः धूम आग का व्याप्य हो पाता है किन्तु आग धूम का व्याप्य नहीं हो पाती। सामानाधिकरण्य अर्थात् दो के एकत्र अवस्थान को ही “सम्बन्ध” पद से अभिप्रेत रख कर व्याप्ति को अनौपाधिक-सम्बन्ध कहा जाता है।

समय है कुछ लोग यहाँ इस प्रकार प्रश्न उपस्थित करें कि पर्वत आदि अग्नि के आधार में धूम जिस प्रकार निजी कारण से उत्पन्न होता है तप्त लौह आदि में भी धूम निजी कारण से ही होता है फिर धूम में होने वाले आग के सामानाधिकरण्य को अनौपाधिक और आग में होने वाले धूम सामानाधिकरण्य को औपाधिक क्यों कहा जाय ? तो इसका उत्तर यह दिया जायगा कि प्रकृत सामानाधिकरण्य का अर्थ होता है हेतु में साध्य का सामानाधिकरण्य। उसके अन्दर देखना यह होता है कि हेतु के आधार में साध्य की उपस्थिति में किसी जोर का तो हाथ नहीं है ? यदि साध्य की उपस्थिति में और का हाथ पाया जाता है जैसा कि “यह धूम वाला है क्योंकि आग वाला है” इस प्रकार असत् अनुमान-मध्यम आग में होने वाले धूम के सामानाधिकरण्य को औपाधिक वतलाया गया है इसलिए कि वहाँ साध्यभूत धूम का अस्तित्व कच्ची लकड़ी आदि अन्य के सहयोग से हेतुभूत आग के अस्तित्वप्रयुक्त होता है जोर “पर्वत आग वाला है क्योंकि धूम वाला है” इस सदनुमान मध्यम परिस्थिति ऐसी नहीं होती है। क्योंकि वहाँ धूम के आधारभूत पर्वत आदि में साध्यभूत आग का अस्तित्व अन्य कोई या तत्सहकृत हेतुभूत धूम के अस्तित्वप्रयुक्त होता नहीं। इस प्रकार होने वाले अनौपाधिक-सम्बन्ध को ही जगह-जगह विविधमुख रूप में “स्वानाधिक-सम्बन्ध” भी कहा गया है। सम्भवतः ऐसे कहने वाले सामानाधिकरण्यात्मक सम्बन्ध का “स्वाभाविक” और “अस्वाभाविक” इन दो नामों के द्वारा विभक्त किया

है। औपाधिक ही उनकी दृष्टि में “अस्वाभाविक” कहलाने का अधिकारी होता है। इस प्रकार विस्तृत-भाव से व्याप्ति-विवेचन के अनन्तर हृदय में इस जिज्ञासा का उदित होना अस्वाभाविक नहीं कि चार्वाकीय-दृष्टिकोण इस व्याप्ति के सम्बन्ध में क्या हो सकता है? तो इस सम्बन्ध में यही उचित प्रतीत होता है कि “साध्य जहाँ न रहे वहाँ हेतु का न रहना” इसे ही हेतु में साध्य की व्याप्ति माना जाय। क्योंकि यह सर्वाधिक रूप से व्याप्ति होने के लिए उचित रूप में बुद्धिपथ पर अवतीर्ण होता-सा प्रतीत होता है। यहाँ भी जिज्ञासा उदित होने पर इसे यो समझना चाहिए कि हेतु में साध्य की व्याप्ति के निर्णय से हेतु में साध्य के व्यभिचार का सशय एव निर्णय दोनों कट जाते हैं। जिसका सुफल यह होता है कि पक्ष में साध्य के निश्चय का कण्टकाकीर्ण मार्ग कण्टकरहित अतएव प्रशस्त हो उठता है यह बात सभी व्याप्तिविवेचको को मान्य है। और यह भी सभी व्याप्तिविवेचको को मान्य है कि व्याप्ति का निर्णय व्यभिचार की बुद्धि को “बाधमुद्रा” से ही रोक डालता है अथवा काट डालता है। अर्थात् किसी वस्तु के सम्बन्ध में “हाँ” यह निश्चय जैसे “ना” इस बुद्धि को रोक अथवा काट डालता है, या “ना” यह निश्चय जैसे “हाँ” इस बुद्धि को, व्यभिचार का निश्चय तैसे ही व्याप्ति की बुद्धि को एव व्याप्ति का निश्चय व्यभिचार की बुद्धि को काटता है। इस वस्तुस्थिति के आधार पर यह भी मानना ही चाहिए कि “हाँ” और “ना” की तरह व्याप्ति एव व्यभिचार इन दोनों के स्वरूप आपस में स्पष्ट विरुद्ध हो। हेतुगत व्यभिचार का स्वरूप लोकप्रसिद्ध “व्यभिचार दोष” के अनुरूप हो यह अवश्य युक्तिसंगत कहा जायगा। इसलिए “हेतु का वहाँ भी चला जाना अर्थात् प्राप्त होना, जहाँ कि उसका अपना साध्य न रहता हो” इसे ही हेतुगत व्यभिचार दोष मानना चाहिए। इस हेतुगत व्यभिचार के स्वरूप को लोकानुगति इसलिए प्राप्त होती है कि अनुचित लौकिक व्यभिचार दोष का भी तो स्वरूप यही होता है कि स्त्री एव पुरुष इन दोनों के अन्दर प्रत्येक एक ऐसे व्यक्ति के साथ सम्पर्क स्थापित कर लेता है जो उसका वस्तुतः अपना होता नहीं। यदि बारीकी के साथ देखा जाय तो यह अनायास स्पष्ट प्रतीत होगा कि साध्य के हेतुगत व्यभिचार स्थल में भी होने वाली परिस्थिति इसी परिस्थिति से मिलती-जुलती होती है। क्योंकि साध्य के अस्तित्व स्थल को ही अपना उचित स्थान समझ कर हेतु को रहना चाहिए। परन्तु वह जब इस औचित्य का उल्लंघन कर के वहाँ भी अपना अस्तित्व स्थापित करता है जो स्थान साध्य का न होने के कारण उसका अपना होता नहीं तब वह व्यभिचारी हो जाता है। यह कहना उचित और युक्ति संगत नहीं कहा जा सकता कि “प्रकृत विवेच्य वीर्य अथवा शास्त्रीय व्यभिचार का स्वरूप लौकिक व्यभिचार के स्वरूप से सामंजस्य रखने वाला ही हो यह कोई आवश्यक नहीं है।” क्योंकि शास्त्र या ज्ञान भी कोई लोकातीत वस्तु नहीं, वह भी लोकव्यवहार से ही सर्वथा

सम्पृक्त हो, लोकानुगत हो, लोकायत हो, यही उचित होगा। व्यभिचार और व्याप्ति के स्वरूप 'हाँ' और 'ना' की तरह आपस में स्पष्ट विरोधी हो यह आवश्यक है यह बात पहले बतलायी जा चुकी है। तदनुसार "साध्य जहाँ न रहे वहाँ हेतु का भी न रहना" इसे ही हेतु में साध्य की व्याप्ति मानना उचित है। "साध्यवान् से अन्य में न रहना" एवं जो-जो साध्य वाला न होकर साध्य का अभाव वाला हो उन सबमें रहने वाले अत्यन्ताभाव का प्रतियोगी होना" है हेतु में साध्य की व्याप्ति इन सब कथनों में कोई अलग मौलिक तत्त्व नहीं प्रतीत होता है। एक जगह साध्य का अत्यन्ताभाव न लेकर उसके आश्रय का अन्योन्याभाव ग्रहण किया गया है और दूसरी जगह साध्य के अत्यन्ताभाव और हेतु के अत्यन्ताभाव इन दोनों में व्याप्य-व्यापकभाव दिखला कर प्रकृतमान्य व्याप्तिस्वरूप को ही व्यक्त किया गया है। क्योंकि ऐसा न मानने पर उसे भी अपेक्षित लोकानुगति प्राप्त नहीं हो सकती जिसका उल्लेख अभी-अभी विस्तृत भाव से किया गया है।

अब रही बात उन नव्य नैयायिकों की जिन्होंने व्याप्ति के मान्यस्वरूप के सम्बन्ध में अपना निर्णय यह बतलाया है कि "हेतु के आश्रय में रहनेवाले अत्यन्ताभाव का प्रतियोगी न होने वाला जो प्रकृत साध्य, उसके आधार में हेतु का रहना है व्याप्ति"। इस व्याप्ति-स्वरूप की मान्यता के पक्ष में व्याप्ति के लिए अनुभवसिद्ध अव्यभिचारस्वरूपता स्पष्ट नहीं हो पाती। क्योंकि ऐसी व्याप्ति को मान्यता देने वाले व्यभिचार का स्वरूप यह मानते हैं कि "साध्य का हेतु के आधार में रहने वाले अत्यन्ताभाव का प्रतियोगी होना" है व्यभिचार। व्यभिचार का ऐसा स्वरूप मानने पर व्यभिचार साध्य का धर्म बन बैठता है, जहाँ कि होना चाहिए उसे साधक रूप से विवक्षित हेतु का धर्म। क्योंकि व्याप्य की तरह व्यभिचारी भी हेतु ही कहलाता है, साध्य नहीं। और यह होना इसलिए आवश्यक है कि व्याप्ति का ज्ञान और व्यभिचार का ज्ञान ये दोनों "हाँ" और "ना" इसी प्रकार वाचमुद्रा में प्रतिबध्य-प्रतिबन्धक-भावापन्न हैं। इस प्रकार प्रतिबध्य-प्रतिबन्धक-भाव के लिए यह अत्यन्त आवश्यक होता है कि प्रतिबध्य और प्रतिबन्धक दोनों ज्ञान समानविशेष्यक हों। यदि ऐसा न माना जाय तो "राम बनी है" और "श्याम निर्धन है" ये दोनों ज्ञान भी आपस में प्रतिबध्य-प्रतिबन्धक-भावापन्न हो उठेंगे। जैसा कि होते नहीं। "राम बनी है" और "राम बनी नहीं है" उस प्रकार के ही दो ज्ञान आपस में प्रतिबध्य-प्रतिबन्धक-भावापन्न होंगे। क्योंकि ऐसे दो ज्ञानों में प्रकारविरोध अर्थात् दोनों ओर विशेषण होने वाले दो विषया में विरोध के साथ विशेष्य की एकता भी रहती है। "राम बनी है" और "श्याम निर्धन है" उन दोनों ज्ञानों में धन और धनाभावात्मक निर्धनता इन दोनों विशेषणों में तो विरोध रहता है किन्तु दोनों ज्ञान के विशेष्य एक हो पाते नहीं। इसी प्रकार उन प्रकार व्याप्ति या ज्ञान हेतुविशेष्यक और व्यभिचार का ज्ञान साध्यविशेष्यक

होने पर इन दोनों में अपेक्षित प्रतिबन्ध-प्रतिबन्धक भाव जो कि उक्त व्याप्तिलक्षणवादी नव्य नैयायिकों को भी मान्य है बन नहीं सकता। यद्यपि इस व्याप्तिज्ञान और व्यभिचारज्ञान इन दोनों के अन्दर अनुभवसिद्ध प्रतिबन्ध-प्रतिबन्धक-भाव के लिए उक्त व्याप्ति को मान्यता देने वालों ने चेष्टा नहीं की है यह बात नहीं। उन्होंने एतदर्थ यह उपाय अपनाया है कि व्याप्ति के ज्ञान का आकार ऐसा माना जाय कि “साध्य हेतु के आधार में रहने वाले अत्यन्ताभाव का अप्रतियोगी है” ऐसा व्याप्तिज्ञान “साध्य हेतु के आधार में रहने वाले अत्यन्ताभाव का प्रतियोगी है” इस व्यभिचारज्ञान से विरुद्धविषयक होने के कारण व्याप्तिज्ञान और व्यभिचारज्ञान इन दोनों में अपेक्षित प्रतिबन्ध-प्रतिबन्धक-भाव सम्पन्न हो जाता है यह उन लोगों का आशय है। परन्तु विचारगत औचित्य की कसौटी पर कस कर देखने पर यह उपाय भी सही नहीं जँच पाता। क्योंकि व्याप्तिज्ञान का उक्त आकार मान्य होने पर व्याप्ति वस्तुतः साध्यगत हो उठती है जब कि होना यही उचित हो सकता है कि व्याप्ति हेतुगत हो। क्योंकि ‘व्यभिचारी’ एवं ‘व्याप्य’ दोनों ज्ञापक हेतु ही कहे जाते हैं साध्य नहीं, यह बात पहले भी कही जा चुकी है।

यदि यह कहा जाय कि “साध्य हेतु के आश्रय में रहने वाले अत्यन्ताभाव का अप्रतियोगी है” इस प्रकार किये गये व्याप्तिज्ञान से पर्यवसित रूप में यही प्राप्त होता है कि “हेतु साध्य के ही आधार में रहनेवाला है” इसलिए व्याप्ति का आश्रय साध्य न होकर पर्यवसित रूप में हेतु ही हो जाता है? तो उक्त “साध्य के ही आधार में” यहाँ “ही” यह इसे सुस्पष्ट व्यक्त करता है कि “साध्य जहाँ रहता नहीं वहाँ हेतु भी रहता नहीं” और ऐसा पर्यवसित अर्थ मानने पर फलतः वे वहाँ ही पहुँच जाते हैं जिसे न मान कर उन्होंने व्याप्ति का अलग स्वरूप निर्धारण के लिए अग्रसर हुए थे। साथ ही व्यभिचार और व्याप्ति दोनों के सामानाधिकरण्य के लिए उन्हें व्यभिचार का भी स्वरूप यही मानना होगा कि “साध्य जहाँ रहे नहीं वहाँ भी हेतु का रह जाना है व्यभिचार”। और ऐसा कहने पर उक्त अव्यभिचार ही व्याप्ति है इसे उन्हें पूर्ण रूप से मान्यता देनी होगी। किन्तु वह भी उनके लिए स्वीकार्य होना इसलिए अति कठिन प्रतीत होता है कि उनकी दृष्टि-में “यह अमिधेय है क्योंकि प्रमेय है” इस केवलान्वयीसाध्यक अर्थात् सर्वत्र विद्यमान-साध्यक अनुमान स्थल का समाधान कठिन हो आता है। क्योंकि साध्य जहाँ रहता न हो ऐसा आधार वहाँ के लिए असम्भव होता है। चार्वाकीय-दृष्टिकोण में उक्त प्रकार अव्यभिचार को ही हेतुगत व्याप्ति मानना इसलिए सर्वथा सामंजस्यपूर्ण हो पाता है कि इस दृष्टिकोण में कोई भी वस्तु सर्वत्र विद्यमान मान्य नहीं है। अमिधेयत्व अमिधेय भौतिक वस्तुओं से और प्रमेयत्व प्रमेय भौतिक वस्तुओं से अतिरिक्त, और कुछ मान्य नहीं है अतः यहाँ केवलान्वयीसाध्यक अनुमान को आगे करके मार्ग में रोड़ा नहीं अटकाया

जा सकता। चार्वाकीय इस कथन के साथ अन्य अद्वैतवादी भी अपनी सम्मति अवश्य देगे। कुछ शांकर अद्वैत के विवेचको ने भी स्पष्ट रूप से यह कहा है कि केवलान्वयी अनुमान मान्य नहीं।^{५८} सम्भव है कि कुछ लोगों के हृदय में यह प्रश्न उठ खड़ा हो कि जो व्यक्ति किसी को सर्वत्र विद्यमान तक न मानेगा तो वह अद्वैत की मान्यता का प्रतिपादन कैसे कर पायेगा? क्योंकि जो अद्वैत तत्त्व जिस अद्वैतवादी के सिद्धान्त में मान्य होगा उसे उसके मत में व्यापकता से आलिङ्गित ही मानना होगा और जो व्यापक रूप से मान्य होगा वह कही नहीं कैसे माना जा सकेगा? परन्तु इस तरह का प्रश्न इसलिए उचित नहीं हो पाता है कि “सब जगह रहता है” ऐसा कहने पर निश्चय ही आचार-आधेयभाव की प्रतीति होती है। अद्वैत तत्त्व को सर्वत्र रहने वाला मानने पर सबको उससे अलग उसका आश्रय मानना होगा। जिसका कुफल यह होगा कि अद्वैत बालू के स्तूप के समान विशीर्ण हो पड़ेगा। अतः अद्वैतवादी ऐसा कभी नहीं कह सकते कि “अद्वैत रूप से मान्य तत्त्व सर्वत्र रहता है”। वे इसके स्थान में ऐसा मानेंगे और कहेंगे कि “वही सब कुछ है”।

सम्भव है कुछ लोग चार्वाकीय-दृष्टिकोण में व्याप्ति के स्वरूप और उसकी मान्यता के विवेचन को अविवेकपूर्ण बतलावे। वे यह सोचें कि चार्वाक तो अनुमान मानता नहीं फिर उसके लिए अपेक्षित होने वाली व्याप्ति के स्वरूप का विवेचन क्यों करते जायगा? और यदि करे भी तो उसके लिए यही उचित होगा कि व्याप्ति एवं अनुमान के सम्बन्ध में वह केवल खण्डनात्मक विवेचन उपस्थित करे, स्वरूपनिर्धारणात्मक नहीं। परन्तु इस प्रकार उनका सोचना इसलिए सगत नहीं होगा कि चार्वाकीय-दृष्टिकोण में भी अनुमिति जमान्य नहीं है। केवल उसका स्वतन्त्र-प्रमात्व अमान्य है। इस सम्बन्ध में चार्वाकीय मन्त्रा दृष्टिकोण यह है कि अनुमिति प्रमा भी एक प्रकार प्रत्यक्ष ही है। वह भी प्रत्यक्ष प्रमा में अतिरिक्त प्रमा नहीं है। कोई भी विवेचक सर्वानुभवसिद्ध वस्तु का सर्वथा अप-ग्राह्य प्रमा कैसे कर सकता है? यह कैसे कह सकता है कि जिस व्यक्ति को घूम और जाग इन दोनों के बीच होने वाले व्याप्य-व्यापकभाव का निश्चय होता है वह व्यक्ति भी पवन में घूम को देख कर वहाँ आग का निश्चय अथवा अधिक सम्भावित-अग्निकोटिक जाग ना मन्देह नहीं करता है? यह बात सही है कि चार्वाक मत के ऊपर प्रहार करने-वालों ने चार्वाकीय-सिद्धान्त को ऐसा ही समझ रखा है कि वे अनुमान को मानते नहीं, परन्तु वस्तुस्थिति ऐसी नहीं है। जिसका स्पष्टीकरण आगे चलकर अनायास होगा।

अनुमिति के लिए जिस प्रकार अनुमाता को लिङ्ग में साध्य की व्याप्ति का ज्ञान

(५८) तच्चानुमानमन्वयिरूपमेकमेव न तु केवलान्वयि

—वेदान्तपरिभाषा अनुमान-परिच्छेद।

अपेक्षित होता है उसी प्रकार व्याप्य रूप से ज्ञात उस लिङ्ग में पक्षधर्मता अर्थात् पक्ष-निष्ठता का फलतः पक्ष में अस्तित्व का भी ज्ञान अपेक्षित होता है। क्योंकि पक्ष में जब तक व्याप्य का अस्तित्व अनुमाता नहीं समझेगा तब तक उसके सहारे व्यापक रूप से ज्ञात साध्य को कैसे पक्ष में समझ सकता है? इसका थोड़ा-सा दिग्दर्शन वहाँ कराया जा चुका है जहाँ “परामर्श” नामक ज्ञान अनुमिति के लिए अपेक्षित है या नहीं इसका विचार करते हुए यह बतलाया गया है कि “पर्वत आग वाला है क्योंकि धूम वाला है” इस अनुमान स्थल में “धूम आग का व्याप्य है” और “पर्वत धूम वाला है” इस प्रकार दो खण्ड ज्ञानों से भी अनुमिति होती है। इस खण्डज्ञान द्वय के अन्दर “पर्वत धूम वाला है” यह ज्ञान पक्षधर्मता का ही ज्ञान है। “पक्षधर्मता” इस शब्द का अर्थ है “पक्ष में अस्तित्व” अर्थात् पक्ष में हेतु का रहना। सभी अनुमिति स्थलों में अतः व्याप्तिज्ञान की तरह पक्षधर्मता का भी ज्ञान कारण रूप में अनुमिति के लिए अपेक्षित होता है।

नव्य नैयायिकों^{५६} ने अनुमिति के लिए व्याप्तिज्ञान और पक्षधर्मताज्ञान के अतिरिक्त “पक्षता” को भी अपेक्षित माना है। जिसके स्वरूप के सम्बन्ध में उन लोगों में महान् आपसी गृहकलह देखने को मिलता है। कुछ लोग यह कहते हैं कि जिस धर्मी में साध्य का विधान किया जाता है अर्थात् जिसमें साध्य की अनुमिति की जाती है उसमें साध्य का सन्देह रहना अनुमाता के लिए नितान्त आवश्यक है। क्योंकि अनुमाता उसी अपने सशय के निराकरणार्थ निश्चयात्मक अनुमिति के लिए प्रवृत्त होता है और जिसे साध्य का निश्चय रहता है वह, जहाँ जिसका निश्चय रहता है वहाँ उसकी अनुमिति करने के लिए प्रवृत्तिशील होता नहीं। उदाहरण के द्वारा इसे यो समझा जा सकता है कि राम को यदि “पर्वत अग्नि वाला है या नहीं” इस प्रकार पर्वत में आग का सन्देह रहता है तब वह निश्चय चाहता हुआ उक्त प्रकार व्याप्ति एवं पक्षधर्मता का ज्ञान करके अनुमिति करता है और जब उसे यह निश्चय हो जाता है कि “पर्वत आग वाला है” तब उसके अनन्तर वह अनुमिति करने के लिए व्याप्ति और पक्षधर्मता को नहीं समझने जाता है। अतः पक्षस्वरूप धर्मी में साध्य का सशय है पक्षता और वह है अनुमिति के प्रति कारण।

दूसरे कुछ लोगों का यहाँ कहना यह है कि यह कोई निश्चय नहीं कि साध्य के सशय रहने पर ही अनुमाता अनुमिति करता है। धनी व्यक्ति घर में बहुत धन के होने पर भी धन चाहता हुआ उसके उपार्जन के लिए प्रवृत्त होता है यह देखा ही जाता है। ऐसे अपरिमित निदर्शनों से यह बात माननी ही होगी कि इच्छा बहुत प्रबल वस्तु है। वह यह नहीं सोचती कि मेरे विषय विद्यमान है, अतः मैं क्यों होऊँ? अथवा क्यों इस व्यक्ति

को उसके लिए प्रवृत्त कराऊँ जो कि इसके पास विद्यमान ही है। इस परिस्थिति के अनुसार पक्ष में साध्य का निश्चय हो जाने पर भी अनुमित्सा अर्थात् अनुमिति के लिए इच्छा लोगों को हो सकती है और उस अपनी इच्छा के अनुसार वे अनुमिति कर सकते हैं। अतः अनुमिति के पहले साध्य का सशय सर्वत्र रहेगा ही यह नहीं कहा जा सकता। अतः पक्ष में होने वाले साध्य के सशय को पक्षतारूप से अनुमिति के प्रति कारण न मान कर सिपाग्रयिषा को अर्थात् पक्ष में साध्य निर्णय की इच्छा को फलतः अनुमित्सा को पक्षता के रूप में अनुमिति के प्रति कारण मानना चाहिए। इस प्रकार इच्छा को पक्षता के रूप में अनुमिति के प्रति कारण मानने पर सन्देहस्थलीय अनुमिति का एव पक्ष में साध्य का निश्चय रहते हुए भी इच्छा के अस्तित्व के कारण होने वाली अनुमिति का भी सम्पादन हो पाता है। इस इच्छा-पक्षतावाद के समर्थन में यह भी एक युक्ति उपस्थित की जा सकती है कि किसी धर्मी में किसी वस्तु का सन्देह होने पर भी यदि उसकी अनुमिति की इच्छा किसी व्यक्ति को न हो तो वह उस धर्मी में उसकी अनुमिति करता नहीं, यह अनुभवसिद्ध है। सशय को पक्षता मानने पर इच्छा के न होने पर भी अनुमिति होनी चाहिए जो कि होती नहीं। अतः सशय को अनुमिति के प्रति पक्षतारूप में कारण न मान कर इच्छा को ही पक्षता मानना चाहिए और उसे ही अनुमिति के प्रति कारण मानना चाहिए।

अन्य कुछ विवेचक इस पर अपना इस प्रकार मत व्यक्त करते हैं कि उक्त प्रकार साध्यमशय या अनुमित्सा को पक्षता मानना इसलिए उचित प्रतीत नहीं होता है कि परिस्थिति विशेष में इन दोनों के न रहने पर भी अनुमिति होती हुई पायी जाती है। उदाहरण के द्वारा इसे यो समझा जा सकता है कि राम घर में सुषुप्त रहता है उसके लिए निद्रा का अपेरा व्याप्त रहता है। न उसे उस समय यह सन्देह रहता है कि “आकाश मेघाच्छन्न है या नहीं, और न उसे यह इच्छा ही रहती है कि “मैं आकाश में मेघाच्छन्नता का अनुमान करूँ” फिर भी जोरो से होने वाले मेघगर्जन को सुन कर अनायास वह यह अनुमिति करता हुआ पाया जाता है कि “आकाश मेघाच्छन्न हो गया है क्योंकि मेघ का शब्द सुनाई दे रहा है”। यदि साध्य सशय या अनुमित्सा को पक्षता मान कर अनुमिति के लिए उस आवश्यक माना जाय तो मेघगर्जन से उक्त परिस्थिति में होने वाली अनुमिति हो नहीं सकती जो कि होती पायी ही जाती है। अतः पक्ष में होने वाले साध्यमशय या “पक्ष में साध्य की अनुमिति मुझे हो” इत्यादि इच्छा को पक्षता के रूप में अनुमिति के प्रति कारण मानना उचित नहीं। हाँ, उक्त प्रकार अनुमित्सा से विरहित निद्रा के समान तादृश माय्यनिश्चय के अभाव को पक्षता के रूप में अनुमिति का कारण अस्वीकार मानना चाहिए। कहन का तात्पर्य यह कि अनुमाता को पक्ष में साध्य का सशय या अनुमित्सा के रहने पर भी अनुमिति होनी है और पक्ष में साध्य का निश्चय रहने

पर भी अनुमित्सा होने पर अनुमिति होती है और अनुमित्सा यदि रहती नहीं किन्तु पक्ष में प्रकृत साध्य का निश्चय रहता है तो अनुमाता को अनुमिति होती नहीं यह है वास्तविक परिस्थिति। इन सारी परिस्थितियों की सुरक्षा के लिए उचित उपाय यही हो सकता है कि “सिषाधयिषा के विरह से युक्त-सिद्धि के अभाव” को पक्षता^{१०} माना जाय। पक्षता के इस अपेक्षित स्वरूप के अन्दर “सिषाधयिषा” का अर्थ प्रकृत पक्ष में प्रकृत साध्य की अनुमिति की इच्छा समझना चाहिए और “सिद्धि” का अर्थ साध्य का निश्चय समझना चाहिए। तदनुसार फलितार्थ यह होता है कि “अनुमिति की इच्छा के अभाव से युक्त होने वाले साध्य निश्चय का अभाव” है पक्षता। पक्षता का यह स्वरूप मान लेने पर उक्त सारी स्थितियों के लिए समस्या हल हो जाती है। जहाँ साध्य का सशय रहेगा और अनुमित्सा भी रहेगी वहाँ अनुमिति इसलिए हो पायेगी कि वहाँ साध्य का सशयात्मक ही ज्ञान रहने के कारण साध्य का पक्ष में निश्चयात्मक ज्ञान, जिसे कि “सिद्धि” शब्द से भी कहा जाता है उस सन्दिग्ध व्यक्ति को रहेगा नहीं अतः साध्य निश्चयात्मक सिद्धि का सामान्याभाव वहाँ अवश्य रह जायेगा। जहाँ सामान्याभाव रहता है वहाँ विशेषाभाव रहता ही है। अतः अनुमित्सा विरहयुक्त साध्यनिश्चय का अभावस्वरूप पक्षता वहाँ अवश्य रहेगी। इसलिए पक्षता वहाँ बन जायेगी, अतः अनुमिति निर्विघ्न हो पायेगी।

जहाँ अनुमाता को साध्य का निश्चय भी रहेगा और अनुमित्सा भी रहेगी वहाँ भी अपेक्षित अनुमिति का सम्पादन हो पायेगा। क्योंकि वहाँ का साध्यनिश्चय अनुमित्सा से ही युक्त रूप में वहाँ रहेगा, अनुमित्सा-विरह-युक्त रूप में नहीं। अतः अनुमित्सा के अभाव से युक्त साध्यनिश्चय का अभाव जो कि पक्षता के रूप में अनुमिति के लिए अपेक्षित माना गया है रहेगा ही। सुतरा अनुमिति के होने में बाधा नहीं प्राप्त होगी। साध्यनिश्चय के वहाँ होते हुए भी उसका अभाव इसलिए वहाँ रह पाता है कि विशेष्य के रहते हुए भी विशेषण के न रहने पर विशेषणयुक्त रूप में वह विशेष्य वहाँ रह नहीं पाता, विशिष्ट रूप में उसका अभाव वहाँ भी रह जाता है, जहाँ कि केवल विशेष्य विद्यमान रहता है। उदाहरण के द्वारा इसे यों समझा जा सकता है कि जहाँ श्याम विद्यमान है वहाँ भी यदि उसके हाथ में डडा न हो, तो यह प्रतीति एव वाचिक प्रामाणिक व्यवहार होता ही है कि “दण्डधर श्याम यहाँ नहीं है”। क्योंकि दण्डधर रूप में श्याम का अस्तित्व वहाँ तभी सम्भव हो सकता जब कि श्याम के पास डडा होता। सो तो वहाँ रहता

(६०) सिषाधयिषाविरहसहकृतसाधकमानाभाव पक्षता।

—पक्षता तत्त्वचिन्तामणि।

नहीं कि यह कहा जा सके कि “यहाँ दण्डधर श्याम है” अतः यह मानना ही पड़ता है कि यहाँ दण्डधर श्याम नहीं है। तद्वत् साध्यनिश्चय के रहते हुए भी वहाँ अनुमित्ता की विद्यमानता के कारण उक्त निश्चय का विशेषणीभूत “अनुमित्ता विरह” रहता नहीं। अतः तादृश विशेषणयुक्त रूप में साध्यनिश्चय का अस्तित्व वहाँ नहीं कहा जा सकता जहाँ कि अनुमित्ता और साध्य निश्चय इन दोनों का अस्तित्व हो। अतः पक्षता की सम्पत्ति वहाँ भी हो सकने के कारण अनुमिति के होने में कोई बाधा नहीं बतलाई जा सकती।

जहाँ केवल साध्य का निश्चय ही रहेगा पक्ष में, और तादृश निश्चेता को सिपाघयिपा अर्थात् अनुमिति करने की इच्छा रहेगी नहीं, वहाँ अनुमिति की आपत्ति भी नहीं होगी। क्योंकि अनुमित्ता न रहने के कारण उसका अभावात्मक विरहस्वरूप विशेषण भी रहेगा और उसका विशेष्य साध्यनिश्चयात्मक सिद्धि भी विद्यमान रहेगी। इसलिए तादृश स्थल में सिपाघयिपा-विरहयुक्त सिद्धि ही रह जायेगी उसका अभाव रह नहीं पायेगा जो कि “पक्षता” के रूप में अनुमिति के प्रति कारण माना गया है। कारण के न रहने पर कार्य का न होना स्वामाविक ही है।

इस मतवाद के अभ्युपगम पक्ष में जब प्रश्न यह एक उठ खड़ा होता है कि जहाँ ऐसी परिस्थिति होगी कि एक ही व्यक्ति के लिए एक ही समय एक ही विषय में इन्द्रिय सन्निकर्षात्मक प्रत्यक्ष सामग्री भी विद्यमान रहेगी और वर्णित पक्षता आदि अनुमिति की सामग्री भी उपस्थित रहेगी वहाँ उस व्यक्ति को उस विषय का प्रत्यक्ष न होकर उस विषय में अनुमिति ही क्यों न हो उठेगी? यह तो कहा नहीं जा सकता कि उसी विषय में प्रत्यक्ष की सामग्री के रहते हुए भी अनुमिति ही होती है। क्योंकि यह अनुभव सिद्ध नहीं, सर्वथा अनुभव के विरुद्ध है। तब इस पक्ष से उत्तर यह दिया जाता है कि लोकानुभव के आधार पर एक प्रतिवच्य-प्रतिवच्यकभाव की कल्पना के द्वारा इस आपत्ति का निराकरण करना चाहिए। कहने का तात्पर्य यह कि समानविषयक अनुमिति के प्रति समानविषयक प्रत्यक्ष सामग्री का प्रतिवच्यक मानना चाहिए। प्रतिवच्यक के रहते हुए प्रतिवच्य कार्य का न होना गानानुभव मित्र ही है। अतः उक्त परिस्थिति में अनुमिति की आपत्ति नहीं दी जा सकती। किन्तु अन्य कुछ विवेचकों ने ऐसा न मान कर प्रकृत विवेच्य पक्षता के स्वरूप का सगठन करने ही उस आपत्ति का निराकरण करना उचित है, यह बताया गया है। उनका कहना यह है कि अध्यवष्टि पूर्व वादी ने अनुमिति के प्रति कारण रूप में स्वीकरणीय पक्षता का अभाव कहा यह बताया कि “अनुमित्ता के अभाव में युक्त साध्यनिश्चय का अभाव होता है” अतः उक्त पक्षता के स्वरूप का निर्वचन इस प्रकार करना चाहिए कि अनुमित्ता के अभाव में विशेषित जो साध्य का निश्चय एवं प्रत्यक्ष की सामग्री अर्थात्

प्रत्यक्ष के प्रति कारण होने वालों का एक समुदाय, इन दोनों का अभाव है पक्षता” । पक्षता के इस प्रकार निर्वचन करने के अनन्तर उक्त प्रत्यक्ष-सामग्री के रहते हुए भी दी जाने वाली अनुमिति की आपत्ति इसलिए नहीं आपन्न हो पाती है कि जहाँ अनुमिति की भी सामग्री रहती है और प्रत्यक्ष की भी, और अनुमित्ता रहती नहीं, वहाँ अनुमित्ता के अभाव से युक्त प्रत्यक्ष की सामग्री ही रह जाती है अतः अनुमिति के लिए अपेक्षित होने-वाला उस प्रत्यक्ष सामग्री का उक्त प्रकार अभाव मिल पाता नहीं । क्योंकि किसी भाव के रहते हुए उसका अभाव रहता नहीं यह सभी प्राणियों को मालूम है । प्रत्यक्ष सामग्री के अभाव से घटित उक्त प्रकार पक्षता वहाँ न रह सकने के कारण अनुमिति की आपत्ति नहीं दी जा सकती । इस मतवाद में साध्यनिश्चय में जिस प्रकार अनुमित्ता के अभाव को विशेषण बनाया गया है उसी प्रकार अनुमित्ता के अभाव को प्रत्यक्ष सामग्री का भी विशेषण पक्षता के शरीर के अन्दर इसलिए बनाया गया है कि जहाँ प्रत्यक्ष की सामग्री और अनुमिति की सामग्री, एक ही विषय के सम्बन्ध में उपस्थित होती है । किन्तु उसके साथ व्यक्ति को अनुमित्ता अर्थात् अनुमिति करने की इच्छा भी रहती है तो वहाँ विद्यमान प्रत्यक्ष सामग्री अकिञ्चित्कर हो जाती है अर्थात् अपना काम कर नहीं पाती । क्योंकि प्राणियों की प्रवृत्ति के लिए इच्छा सर्वाधिक प्राबल्य रखती है ।

इस प्रकार पक्षता के स्वरूप और उसकी, अनुमिति के प्रति मान्य कारणता के सम्बन्ध में मतानैक्य की उपस्थिति पर चार्वाकीय-दृष्टिकोण इसके सम्बन्ध में क्या हो सकता है ? इस प्रकार जिज्ञासा का उदय स्वाभाविक है । तो इसके सम्बन्ध में ज्ञातव्य यह है कि स्वतन्त्र रूप से पक्षता को अनुमिति के प्रति कारण मानना उचित नहीं प्रतीत होता है । क्योंकि पक्षधर्मता के ज्ञान को जब कि अनुमिति के प्रति कारण मानना ही है तब पक्षता की कारणता भी उसी कारणता में गतार्थ हो जाती है । पक्षता का आश्रय ही तो पक्ष कहला सकता है ? “पक्षधर्मता” इसके अन्दर पक्ष का समावेश है ही अतः जिसे भी क्यों न पक्षता माना जाय उसका आश्रय होने वाला ही होगा पक्ष और उस पक्ष में रहना ही होगा पक्षवृत्तित्व अथवा पक्षधर्मता, जिसका ज्ञान अनुमिति के लिए सर्वमान्य रूप में अपेक्षित है । ऐसी परिस्थिति में स्वतन्त्र रूप से पक्षता को अनुमिति के प्रति कारण मानने का कोई प्रयोजन दिखाई नहीं देता । यदि यह कहा जाय कि “पर्वत आग वाला है क्योंकि धूम वाला है” इस प्रकार अनुमान स्थल में पक्षधर्मता ज्ञान का आकार होता है “पर्वत धूम वाला है” ऐसा । इस ज्ञान के अन्दर पर्वत स्वतः विशेष्य रूप से भासता है पक्षता-युक्त रूप में नहीं । अतः यह नियमत नहीं कहा जा सकता कि पक्षता का प्रवेश पक्षधर्मता ज्ञान के अन्दर हो ही जायगा । अतः पक्षता को अलग अनुमिति के प्रति कारण मानना चाहिए । तो इस पर यह भली-भाँति कहा जा सकता है कि अलग पक्षता को

अनुमिति के प्रति कारण मानने की अपेक्षा यही उचित होगा कि पक्षता के आश्रय के रूप में ज्ञात पर्वत आदि धर्मी में हेतु के अस्तित्व को ही पक्षधर्मता माना जाय और उसी के ज्ञान को अनुमिति के लिए अपेक्षित माना जाय । क्योंकि ऐसा मानने में यह महान् लाघव प्राप्त होता है कि पक्षता और अनुमिति इन दोनों के बीच एक स्वतन्त्र कार्यकारण-भाव मानना पड़ता नहीं । और भी यहाँ ध्यान देने योग्य बात एक यह है कि जहाँ तक सशय या इच्छा को पक्षता मानने की बात की जाती थी वहाँ तक तो कथञ्चित् पक्षता की कारणता स्वतन्त्र कही भी जा सकती थी । परन्तु जब कि सिषाघयिषा के अभाव से युक्त सिद्धि के अभाव को पक्षता कहा जाने लगा तब तो ऐसा कहने वालों के द्वारा स्वयं उसका स्वतन्त्र कारणत्व अपहृत हो गया । क्योंकि साध्य का निश्चय जिसे ही सिद्धि-नाम से भी कहा जाता है अनुमिति के प्रति होता है प्रतिबन्धक । और प्रतिबन्धक का अभाव होता है सभी कार्यों के प्रति स्वतन्त्र रूप से कारण । ऐसी परिस्थिति में जिस सिद्धि के अभाव को अनुमिति के प्रति स्वतन्त्र रूप से पक्षता नामकरणपूर्वक अनुमिति के प्रति कारण मानने की बात की जाती है, वह प्रतिबन्धक के अभाव रूप में ही अनुमिति के प्रति कारण हो जाता है । फिर उसे स्वतन्त्र रूप से कारण मानने का आग्रह कैसे किया जा सकता ? तीसरी बात यहाँ ध्यान देने योग्य यह है कि अनुमिति की विशेषता अन्य ज्ञानों से इसीलिए अन्य लोग मानते हैं कि यह ज्ञान लैङ्गिक अर्थात् लिङ्ग-जन्य होता है, और ज्ञान इस प्रकार लिङ्गज होते नहीं । किसी भी वस्तु को किसी भी वस्तु की लिङ्गता प्राप्त करने के लिए उसे वे लोग भी रूपत्रय से या रूपपञ्चक से उपपन्नता को ही अपेक्षित मानते हैं । ऐसी परिस्थिति में पक्षता का विघटन अवश्य पक्षसत्त्व, सपक्षसत्त्व और विपक्षामन्त्र इन तीनों रूपों के अन्दर किसी एक का, या अवाधितत्त्व और असत्प्रतिपक्षितत्त्व के अन्दर किसी एक का विघटन-स्वरूप मान्य होना चाहिए । विचार करने पर पक्षता के विघटन से यदि किसी का विघटन उक्त पाँच रूपों के अन्दर हो सकता है तो वह “पक्षसत्त्व का ही हो सकता है और किसी का नहीं । और यदि ऐसा मान लिया जाता है तो न्वय यह निर्णीत हो जाता है कि पक्षता “पक्षसत्त्व” का ही लिंग में सम्पादन करके अनुमिति के लिए अपेक्षित होती है स्वतन्त्र नहीं । ऐसी परिस्थिति में भला कैसे पक्षता का स्वतन्त्र भाव में अनुमिति के प्रति कारण माना जाय ? अतः स्वतन्त्र भाव से अनुमिति के प्रति पक्षता को कारण नहीं मानना चाहिए ।

विद्यमान रूप में ज्ञेय रूप में अपक्षित पक्षसत्त्व के अन्दर भी किस पक्षता का समादर उचित रहा जायगा ? उस प्रश्न के उत्तर में चार्वाकीय-दृष्टिकोण से यहाँ मानना उचित प्रतीत होता है कि इच्छा-पक्षता का ही समादर उस रूप में करना चाहिए । क्योंकि इच्छा का प्राप्त न होना ही रूप में सर्वमान्य है । परन्तु इच्छा का अर्थ इच्छायोग्यता

समझना होगा । अन्यथा सुपुप्त व्यक्ति को तीव्र मेघगर्जन से जग कर होने वाली आकाश-धार्मिक मेघानुमिति का सम्पादन कठिन ही रह जायगा । जिसकी चर्चा पहले की जा चुकी है । लिंग मे ज्ञातव्य पक्षसत्त्व के घटक रूप मे अनुमित्सा-योग्यता को पक्षता मानने पर उक्त आकाशधार्मिक मेघानुमान इसलिए हो पाता है कि उस सुपुप्त व्यक्ति मे उस समय अनुमित्सा के न होने पर भी उसकी योग्यता का अस्तित्व कहा जा सकता है । और तदनुसार अनुमित्सा-विशेष्यत्व-योग्यता-स्वरूप पक्षता पक्षधर्म भी बन पायेगी । जिससे उसका नाम भी सचमुच सार्थक हो पायेगा । जिन लोगो ने यह कह कर इच्छा पक्षतावाद को उडा देना चाहा है कि योग्यता का निरूपण असम्भव है उनका कथन इसलिए उचित नहीं प्रतीत होता है कि शाब्दबोध स्थल मे जिस प्रकार बाधनिश्चय के अभाव को योग्यता माना जाता है उस प्रकार आत्मा मे बाधनिश्चय के अभाव को और पक्षता के धर्मी मे बाधनिश्चय की विशेष्यता के अभाव को अनुमित्सायोग्यता मली-माँति कहा जा सकता है । क्योंकि बाध निश्चय रहने पर अनुमित्सा भी नहीं हो सकती । जो व्यक्ति जिसके सम्बन्ध मे बाधनिश्चय रखता है वह उसे असम्भव समझता है, उसे वह चाहता भी नहीं । यदि इस पर यह कहा जाय कि तब तो पक्षता फलत अबाधितत्व का सम्पादक होगी ? तो इसके सम्बन्ध मे कहना यह होगा कि लिङ्ग मे उक्त रूपत्रय युक्तता ही अनुमिति के लिए अपेक्षित है, उक्त पञ्चरूपयुक्तता नहीं । बाधनिश्चय का अभाव अनुमिति के प्रति प्रतिबन्धक के अभाव रूप मे मले ही कारण हो, किन्तु लिङ्ग की लिंगता अर्थात् अनुमापकता के लिए उसकी अपेक्षा मान्य नहीं होनी चाहिए । क्योंकि कोई किसीका अनुमापक होने के लिए व्याप्ति और पक्षधर्मता इन दोनों की ही अपेक्षा करता है । ये दोनों ही हेतु के बल माने जाते हैं । व्याप्ति और पक्षधर्मता के निश्चय के लिए हेतु मे पक्षसत्त्व, सपक्षसत्त्व और विपक्षासत्त्व इन तीनों के ही ज्ञान अपेक्षित होते हैं और कुछ नहीं । क्योंकि हेतु मे पक्षसत्त्व के समझने पर उसमे पक्षधर्मता ज्ञात हो जाती है और सपक्षसत्त्व तथा विपक्षासत्त्व के समझने पर उसमे साध्य की व्याप्ति अवगत हो जाती है । इस प्रकार उक्त तीन रूपो से ही जब कि लिंग बलवान् हो जाता है उसमे साध्य की सिद्धि के अनुकूल बल प्राप्त हो जाता है, तब उसमे अबाधितत्व और असत्प्रतिपक्षितत्व की कोई आवश्यकता नहीं रह जाती है ।

अनुमिति प्रमा के सम्बन्ध मे एक मतभेद विवेचको मे यह भी पाया जाता है कि कुछ लोग अनुमिति मे लिङ्ग से उपहित रूप मे लैङ्गिक का भान मानते थे । अर्थात् अनु-

(६१) केचित् यथाश्रुतपरतानिर्वाहाय लिंगोपधानमतमाश्रयन्ते साध्यव्याप्ये
त्यादिना । —सामान्य निश्चित-गादावरी ।

अनुमिति के प्रति कारण मानने की अपेक्षा यही उचित होगा कि पक्षता के आश्रय के रूप में ज्ञात पर्वत आदि धर्मी में हेतु के अस्तित्व को ही पक्षधर्मता माना जाय और उन्मी के ज्ञान को अनुमिति के लिए अपेक्षित माना जाय । क्योंकि ऐसा मानने में यह महान् लाघव प्राप्त होता है कि पक्षता और अनुमिति इन दोनों के बीच एक स्वतन्त्र कार्यकारण-भाव मानना पड़ता नहीं । और भी यहाँ ध्यान देने योग्य बात एक यह है कि जहाँ तक सशय या इच्छा को पक्षता मानने की बात की जाती थी वहाँ तक तो कथञ्चित् पक्षता की कारणता स्वतन्त्र कही भी जा सकती थी । परन्तु जब कि सिपाधयिपा के अभाव से युक्त सिद्धि के अभाव को पक्षता कहा जाने लगा तब तो ऐसा कहने वालों के द्वारा स्वयं उसका स्वतन्त्र कारणत्व अपहृत हो गया । क्योंकि साध्य का निश्चय जिसे ही सिद्धि-नाम से भी कहा जाता है अनुमिति के प्रति होता है प्रतिबन्धक । और प्रतिबन्धक का अभाव होता है सभी कार्यों के प्रति स्वतन्त्र रूप से कारण । ऐसी परिस्थिति में जिस सिद्धि के अभाव को अनुमिति के प्रति स्वतन्त्र रूप से पक्षता नामकरणपूर्वक अनुमिति के प्रति कारण मानने की बात की जाती है, वह प्रतिबन्धक के अभाव रूप में ही अनुमिति के प्रति कारण हो जाता है । फिर उसे स्वतन्त्र रूप से कारण मानने का आग्रह कैसे किया जा सकता ? तीसरी बात यहाँ ध्यान देने योग्य यह है कि अनुमिति की विशेषता अन्य ज्ञानों में इसीलिए अन्य लोग मानते हैं कि यह ज्ञान लैङ्गिक अर्थात् लिङ्ग-जन्य होता है, और ज्ञान इस प्रकार लिङ्गज होते नहीं । किसी भी वस्तु को किसी भी वस्तु की लिङ्गता प्राप्त करने के लिए उसे वे लोग भी रूपत्रय से या रूपपञ्चक से उपपन्नता को ही अपेक्षित मानते हैं । ऐसी परिस्थिति में पक्षता का विघटन अवश्य पक्षसत्त्व, सपक्षसत्त्व और विपक्षा-मन्त्र इन तीनों रूपों के अन्दर किसी एक का, या अवाचितत्त्व और असत्प्रतिपक्षितत्त्व के अन्दर किसी एक का विघटन-स्वरूप मान्य होना चाहिए । विचार करने पर पक्षता के विघटन से यदि किसी का विघटन उक्त पाँच रूपों के अन्दर हो सकता है तो वह “पक्षमन्त्र का ही हो सकता है और किसी का नहीं । और यदि ऐसा मान लिया जाता है तो स्वयं यह निर्णीत हो जाता है कि पक्षता “पक्षसत्त्व” का ही लिङ्ग में सम्पादन करके अनुमिति के लिए अपेक्षित होती है स्वतन्त्र नहीं । ऐसी परिस्थिति में मन्त्र कैसे पक्षता का स्वतन्त्र नाम में अनुमिति के प्रति कारण माना जाय ? अतः स्वतन्त्र भाव से अनुमिति के प्रति पक्षता का कारण नहीं मानना चाहिए ।

सिद्धिगत रूप में ज्ञेय रूप में अपेक्षित पक्षसत्त्व के अन्दर भी किम पक्षता का समावेश उचित नहीं मानना । इस प्रश्न के उत्तर में चार्वाकीय-दृष्टिकोण में यहाँ मानना उचित प्रतीत होता है कि उन्मत्त-पक्षता का ही समावेश उस रूप में करना चाहिए । क्योंकि उन्मत्त का प्रारम्भ तत्कालिक रूप में सममान्य है । परन्तु उन्मत्त का अर्थ इच्छायोग्यता

समझना होगा । अन्यथा सुषुप्त व्यक्ति को तीव्र मेघगर्जन से जग कर होने वाली आकाश-धार्मिक मेघानुमिति का सम्पादन कठिन ही रह जायगा । जिसकी चर्चा पहले की जा चुकी है । लिंग मे ज्ञातव्य पक्षसत्त्व के घटक रूप मे अनुमित्सा-योग्यता को पक्षता मानने पर उक्त आकाशधार्मिक मेघानुमान इसलिए हो पाता है कि उस सुषुप्त व्यक्ति मे उस समय अनुमित्सा के न होने पर भी उसकी योग्यता का अस्तित्व कहा जा सकता है । और तदनुसार अनुमित्सा-विशेष्यत्व-योग्यता-स्वरूप पक्षता पक्षधर्म भी बन पायेगी । जिससे उसका नाम भी सचमुच सार्थक हो पायेगा । जिन लोगो ने यह कह कर इच्छा पक्षतावाद को उडा देना चाहा है कि योग्यता का निरूपण असम्भव है उनका कथन इसलिए उचित नहीं प्रतीत होता है कि शाब्दबोध स्थल मे जिस प्रकार बाधनिश्चय के अभाव को योग्यता माना जाता है उस प्रकार आत्मा मे बाधनिश्चय के अभाव को और पक्षता के धर्मी मे बाधनिश्चय की विशेष्यता के अभाव को अनुमित्सायोग्यता भली-भाँति कहा जा सकता है । क्योंकि बाध निश्चय रहने पर अनुमित्सा भी नहीं हो सकती । जो व्यक्ति जिसके सम्बन्ध मे बाधनिश्चय रखता है वह उसे असम्भव समझता है, उसे वह चाहता भी नहीं । यदि इस पर यह कहा जाय कि तब तो पक्षता फलतः अबाधितत्त्व का सम्पादक होगी ? तो इसके सम्बन्ध मे कहना यह होगा कि लिङ्ग मे उक्त रूपत्रय युक्तता ही अनुमिति के लिए अपेक्षित है, उक्त पञ्चरूपयुक्तता नहीं । बाधनिश्चय का अभाव अनुमिति के प्रति प्रतिबन्धक के अभाव रूप मे भले ही कारण हो, किन्तु लिङ्ग की लिंगता अर्थात् अनुमापकता के लिए उसकी अपेक्षा मान्य नहीं होनी चाहिए । क्योंकि कोई किसीका अनुमापक होने के लिए व्याप्ति और पक्षधर्मता इन दोनों की ही अपेक्षा करता है । ये दोनों ही हेतु के बल माने जाते हैं । व्याप्ति और पक्षधर्मता के निश्चय के लिए हेतु मे पक्षसत्त्व, सपक्षसत्त्व और विपक्षासत्त्व इन तीनों के ही ज्ञान अपेक्षित होते हैं और कुछ नहीं । क्योंकि हेतु मे पक्षसत्त्व के समझने पर उसमे पक्षधर्मता ज्ञात हो जाती है और सपक्षसत्त्व तथा विपक्षासत्त्व के समझने पर उसमे साध्य की व्याप्ति अवगत हो जाती है । इस प्रकार उक्त तीन रूपो से ही जब कि लिंग बलवान् हो जाता है उसमे साध्य की सिद्धि के अनुकूल बल प्राप्त हो जाता है, तब उसमे अबाधितत्व और असत्प्रतिपक्षितत्व की कोई आवश्यकता नहीं रह जाती है ।

अनुमिति प्रमा के सम्बन्ध मे एक मतभेद विवेचको मे यह भी पाया जाता है कि कुछ लोग अनुमिति मे लिङ्ग से उपहित रूप मे लैङ्गिक का मान मानते थे । अर्थात् अनु-

(६१) केचित् यथाश्रुतपरतानिर्वाहय लिंगोयधानमतमाश्रयते साध्यव्याप्ये
त्यादिना । —सामान्य निश्चिति-गादाधरी ।

धूमहेतुक और अग्निसाध्यक अनुमितिस्थल मे “यह पर्वत वह्नि की व्याप्ति से युक्त होने वाले धूम से युक्त है” इस प्रकार, पूर्वज्ञान की अपेक्षा एक बृहदाकार ज्ञान होता है। और इसके अव्यवहित उत्तर ही “यह पर्वत आग वाला है” इस प्रकार निर्णयात्मक अनुमिति हो जाती है।

दूसरे कुछ लोग इस प्रक्रिया को पूर्ण रूप से मान्यता देते नहीं। वे परामर्श नामक ज्ञान को अनुमिति के प्रति कारण मानना सर्वथा व्यर्थ^{६२} समझते हैं अतः अपनी प्रक्रिया इस प्रकार बनाते हैं कि रसोई घर आदि स्थानों मे जिस व्यक्ति ने बारम्बार यह देख रखा है कि “जहाँ-जहाँ धूम रहता है वहाँ-वहाँ आग रहती ही है” तो इस प्रकार व्याप्ति का निश्चय रखने वाला व्यक्ति जब पर्वत से निकलती हुई अविच्छिन्न-मूल धूममाला को देखता है तो उस अनुभूत व्याप्ति का स्मरण होता है कि “धूम आग का व्याप्य है”। इसके अनन्तर ही उस व्यक्ति को अव्यवहित पूर्व हुए पर्वत मे धूम के प्रत्यक्ष और धूममे हुए व्याप्ति-स्मरण के बल से यह निश्चयात्मक अनुमिति हो जाती है कि “यह पर्वत अग्नि वाला है”।

विवेचको का तीसरा दल यह कहता है कि अव्यवहित उक्त प्रक्रिया मे जो व्याप्ति-स्मरण को भी अनुमिति के प्रति अपेक्षणीयता बतलायी गयी है वह मेरे यहाँ मान्य नहीं है। इसके अनुसार ये अनुमिति के प्रजनन के सम्बन्ध मे यह प्रक्रिया उपस्थित करते हैं कि रसोई घर आदि स्थानों मे व्यक्ति प्रथमतः धूम^{६३} और आग के सामानाधिकरण्य का अनुभव करता है जिससे वह इस निश्चय पर उसी समय पहुँच जाता है कि “धूम वह्नि का व्याप्य है” इस अनुभव का वासनात्मक प्रभाव रह जाता है। अनन्तर जब कि वह व्यक्ति पर्वत से उठने वाली उक्त प्रकार धूममाला को देखता है तो वह उसका सुप्त धूमगत-अग्नि-व्याप्ति की वासना प्रबुद्ध हो उठती है, जग पड़ती है। जिसका प्रभाव यह होता है कि अतिपूर्व होने वाले धूमगत अग्नि व्याप्ति का अनुभव और वर्तमान धूमप्रत्यक्ष इन दोनों से ही “यह पर्वत आग वाला है” यह अनुमिति हो जाती है। मध्य मे “धूम आग का व्याप्य है” इस प्रकार स्मरणात्मक ज्ञान की अपेक्षा अनुमिति को होती नहीं। अति पूर्व सम्पन्न व्याप्ति-अनुभव और वर्तमान धूमप्रत्यक्ष इन दोनों से ही अनुमित हो जाती है।

अनुमिति की प्रक्रिया के सम्बन्ध मे इस प्रकार वैमत्य-वर्णन के अनन्तर चार्वाकीय-

(६२) ननु वह्निव्याप्यधूमवान् पर्वत इति ज्ञान विनाऽपि यत्र पर्वतो धूमवानिति प्रत्यक्ष ततो वह्निव्याप्यो धूम इति स्मरणं तत्र ज्ञानद्वयादेवानुमितेर्दर्शनात् ।

—न्यायसिद्धान्त मुक्तावली, अनुमानखण्ड ।

(६३) अनुमितिकरणं च व्याप्तिज्ञानम् । तत्संस्कारोऽवान्तरव्यापारः । ननु तृतीय-लिंगपरामर्शोऽनुमितौ करणम् । तस्यानुमितिहेतुत्वासिद्ध्या तत्करणत्वस्य दूरनिरस्तत्वात् ।

—वेदान्त-परिभाषा, अनुमान-परिच्छेद ।

धूमहेतुक और अग्निसाध्यक अनुमितिस्थल मे “यह पर्वत वह्नि की व्याप्ति से युक्त होने वाले धूम से युक्त है” इस प्रकार, पूर्वज्ञान की अपेक्षा एक बृहदाकार ज्ञान होता है। और इसके अव्यवहित उत्तर ही “यह पर्वत आग वाला है” इस प्रकार निर्णयात्मक अनुमिति हो जाती है।

दूसरे कुछ लोग इस प्रक्रिया को पूर्ण रूप से मान्यता देते नहीं। वे परामर्श नामक ज्ञान को अनुमिति के प्रति कारण मानना सर्वथा व्यर्थ^{६२} समझते हैं अतः अपनी प्रक्रिया इस प्रकार बनाते हैं कि रसोई घर आदि स्थानों मे जिस व्यक्ति ने बारम्बार यह देख रखा है कि “जहाँ-जहाँ धूम रहता है वहाँ-वहाँ आग रहती ही है” तो इस प्रकार व्याप्ति का निश्चय रखने वाला व्यक्ति जब पर्वत से निकलती हुई अविच्छिन्न-मूल धूममाला को देखता है तो उस अनुभूत व्याप्ति का स्मरण होता है कि “धूम आग का व्याप्य है”। इसके अनन्तर ही उस व्यक्ति को अव्यवहित पूर्व हुए पर्वत मे धूम के प्रत्यक्ष और धूममे हुए व्याप्ति-स्मरण के बल से यह निश्चयात्मक अनुमिति हो जाती है कि “यह पर्वत अग्नि वाला है”।

विवेचकों का तीसरा दल यह कहता है कि अव्यवहित उक्त प्रक्रिया मे जो व्याप्ति-स्मरण को भी अनुमिति के प्रति अपेक्षणीयता बतलायी गयी है वह मेरे यहाँ मान्य नहीं है। इसके अनुसार ये अनुमिति के प्रजनन के सम्बन्ध मे यह प्रक्रिया उपस्थित करते हैं कि रसोई घर आदि स्थानों मे व्यक्ति प्रथमतः धूम^{६३} और आग के सामानाधिकरण्य का अनुभव करता है जिससे वह इस निश्चय पर उसी समय पहुँच जाता है कि “धूम वह्नि का व्याप्य है” इस अनुभव का वासनात्मक प्रभाव रह जाता है। अनन्तर जब कि वह व्यक्ति पर्वत से उठने वाली उक्त प्रकार धूममाला को देखता है तो वह उसका सुप्त धूमगत-अग्नि-व्याप्ति की वासना प्रबुद्ध हो उठती है, जग पडती है। जिसका प्रभाव यह होता है कि अतिपूर्व होने वाले धूमगत अग्नि व्याप्ति का अनुभव और वर्तमान धूमप्रत्यक्ष इन दोनों से ही “यह पर्वत आग वाला है” यह अनुमिति हो जाती है। मध्य मे “धूम आग का व्याप्य है” इस प्रकार स्मरणात्मक ज्ञान की अपेक्षा अनुमिति को होती नहीं। अति पूर्व सम्पन्न व्याप्ति-अनुभव और वर्तमान धूमप्रत्यक्ष इन दोनों से ही अनुमित हो जाती है।

अनुमिति की प्रक्रिया के सम्बन्ध मे इस प्रकार वैमत्य-वर्णन के अनन्तर चार्वाकीय-

(६२) ननु वह्निव्याप्यधूमवान् पर्वत इति ज्ञान विनाऽपि यत्र पर्वतो धूमवानिति प्रत्यक्ष ततो वह्निव्याप्यो धूम इति स्मरण तत्र ज्ञानद्वयादेवानुमितेर्दर्शनात् ।

—न्यायसिद्धान्त सुवतावली, अनुमानखण्ड ।

(६३) अनुमितिकरणं च व्याप्तिज्ञानम् । तत्संस्कारोऽवान्तरव्यापारः । ननु तृतीय-लिङ्गपरामर्शोऽनुमितौ करणम् । तस्यानुमितिहेतुत्वासिद्ध्या तत्करणत्वस्य दूरनिरस्तत्वात् ।

—वेदान्त-परिभाषा, अनुमान-परिच्छेद ।

होती है। जैसे “पर्वत अग्नि वाला है क्योंकि धूम वाला है” इस अनुमान स्थल में पर्वत, होता है पक्ष। क्योंकि अग्निस्वरूप साध्य की अनुमिति उसी में की जाती है। सपक्ष वह कहलाता है जिसमें कि प्रकृत साध्य का निश्चयात्मक ज्ञान पहले से ही विद्यमान होता है। उक्त अनुमिति स्थल में रसोई घर आदि को सपक्ष समझा जा सकता है। क्योंकि साध्यभूत आग का निश्चय उस व्यक्ति को, जो कि पर्वत में उठते हुए धूम को देख कर अग्नि का अनुमान करता है, हुआ होता है। विपक्ष वह कहलाता है जहाँ साध्य के अभाव का सर्वथा निश्चय हो। उक्त अनुमान स्थल में जलाशय आदि होते हैं विपक्ष। क्योंकि आग के अभाव का निश्चय वहाँ प्रत्येक अग्रान्त व्यक्ति को होता ही है। एतदतिरिक्त “साध्य” वह कहलाता है जिसकी अनुमिति अनुमित्सु व्यक्ति पक्ष में करता है। और “हेतु” अथवा “लिंग” वह कहलाता है जो कि पक्ष में साध्य का साधक होता है। अर्थात् अनुमित्सु व्यक्ति जिसे साध्य का व्याप्य एव पक्ष में रहने वाला समझ कर उसके सहारे प्रकृत पक्ष में उसके प्रति व्यापक होने वाले साध्य की अनुमिति करता है वह कहलाता है हेतु या लिंग। “पर्वत अग्नि वाला है क्योंकि धूम वाला है” इस अनुमान स्थल में आग होती है साध्य और धूम होता है हेतु, लिंग अर्थात् साधक।

हेतु व्याप्य रूप से गृहीत होने पर उससे अनुमिति होती है यह बात बतलायी जा चुकी है। व्याप्य का अर्थ है व्याप्ति का आश्रय और व्याप्ति क्या है? इस प्रश्न पर पूर्ण रूप से विवेचन किया जा चुका है। केवल इस सम्बन्ध में अधिक यह और समझ लेना चाहिए कि जहाँ व्यतिरेक सहचार का ज्ञान होता है, अर्थात् जहाँ-जहाँ साध्य का अभाव है वहाँ-वहाँ हेतु का भी अभाव है इस प्रकार साध्य का अभाव और हेतु का अभाव इन दोनों में व्याप्य-व्यापकभाव गृहीत होता है, वहाँ भी—उन दोनों अभावों के प्रतियोगी साध्य और हेतु इन दोनों के बीच अन्वय—व्याप्य-व्यापक-भाव समझ कर ही, अर्थात् वहाँ के हेतु में वहाँ के साध्य की उक्त प्रकार अन्वय-व्याप्तिज्ञान करके ही अनुमिति होती है। अतः अर्थापत्ति को प्रमा एव प्रमाण न मान कर उस स्थल में व्यतिरेकी अनुमान मानने वालों के दृष्टिकोण में व्यतिरेकी होने वाला अनुमान भी अन्वयी अनुमान ही बन जाता है। केवलान्वयी अनुमान की अमान्यता पहले बतलायी जा चुकी है और अभी बतलाये गये मार्ग से केवल व्यतिरेकी अनुमान भी मान्य नहीं हो पाता। अतः अनुमान का कोई प्रमेद अर्थात् अवान्तर विभाग चार्वाकीय-दृष्टिकोण में मान्य नहीं।

इस प्रकार विस्तृत-भाव से अनुमितिके सम्बन्ध में विचार करने के अनन्तर इस सम्बन्ध में अब ज्ञातव्य यह है कि यह अनुमिति भी चार्वाकीय-दृष्टिकोण से स्वतन्त्र प्रामिति नहीं है। यह भी प्रत्यक्ष का ही एक प्रमेद है। अनुमिति कैसे प्रत्यक्ष हो, एव कहला सकती है? इस जिज्ञासा की निवृत्ति प्रात्यक्षिक विवेचन से हो जायेगी।

होती है। जैसे “पर्वत अग्नि वाला है क्योंकि धूम वाला है” इस अनुमान स्थल में पर्वत, होता है पक्ष। क्योंकि अग्निस्वरूप साध्य की अनुमिति उसी में की जाती है। सपक्ष वह कहलाता है जिसमें कि प्रकृत साध्य का निश्चयात्मक ज्ञान पहले से ही विद्यमान होता है। उक्त अनुमिति स्थल में रसोई घर आदि को सपक्ष समझा जा सकता है। क्योंकि साध्यभूत आग का निश्चय उस व्यक्ति को, जो कि पर्वत में उठते हुए धूम को देख कर अग्नि का अनुमान करता है, हुआ होता है। विपक्ष वह कहलाता है जहाँ साध्य के अभाव का सर्वथा निश्चय हो। उक्त अनुमान स्थल में जलाशय आदि होते हैं विपक्ष। क्योंकि आग के अभाव का निश्चय वहाँ प्रत्येक अभ्यान्त व्यक्ति को होता ही है। एतदतिरिक्त “साध्य” वह कहलाता है जिसकी अनुमिति अनुमित्सु व्यक्ति पक्ष में करता है। और “हेतु” अथवा “लिंग” वह कहलाता है जो कि पक्ष में साध्य का साधक होता है। अर्थात् अनुमित्सु व्यक्ति जिसे साध्य का व्याप्य एव पक्ष में रहने वाला समझ कर उसके सहारे प्रकृत पक्ष में उसके प्रति व्यापक होने वाले साध्य की अनुमिति करता है वह कहलाता है हेतु या लिंग। “पर्वत अग्नि वाला है क्योंकि धूम वाला है” इस अनुमान स्थल में आग होती है साध्य और धूम होता है हेतु, लिंग अर्थात् साधक।

हेतु व्याप्य रूप से गृहीत होने पर उससे अनुमिति होती है यह बात बतलायी जा चुकी है। व्याप्य का अर्थ है व्याप्ति का आश्रय और व्याप्ति क्या है? इस प्रश्न पर पूर्ण रूप से विवेचन किया जा चुका है। केवल इस सम्बन्ध में अधिक यह और समझ लेना चाहिए कि जहाँ व्यतिरेक सहचार का ज्ञान होता है, अर्थात् जहाँ-जहाँ साध्य का अभाव है वहाँ-वहाँ हेतु का भी अभाव है इस प्रकार साध्य का अभाव और हेतु का अभाव इन दोनों में व्याप्य-व्यापकभाव गृहीत होता है, वहाँ भी—उन दोनों अभावों के प्रतियोगी साध्य और हेतु इन दोनों के बीच अन्वय—व्याप्य-व्यापक-भाव समझ कर ही, अर्थात् वहाँ के हेतु में वहाँ के साध्य की उक्त प्रकार अन्वय-व्याप्तिज्ञान करके ही अनुमिति होती है। अतः अर्थापत्ति को प्रमा एव प्रमाण न मान कर उस स्थल में व्यतिरेकी अनुमान मानने वालों के दृष्टिकोण में व्यतिरेकी होने वाला अनुमान भी अन्वयी अनुमान ही बन जाता है। केवलान्वयी अनुमान की अमान्यता पहले बतलायी जा चुकी है और अभी बतलाये गये मार्ग से केवल व्यतिरेकी अनुमान भी मान्य नहीं हो पाता। अतः अनुमान का कोई प्रमेद अर्थात् अवान्तर विभाग चार्वाकीय-दृष्टिकोण में मान्य नहीं।

इस प्रकार विस्तृत-भाव से अनुमितिके सम्बन्ध में विचार करने के अनन्तर इस सम्बन्ध में अब ज्ञातव्य यह है कि यह अनुमिति भी चार्वाकीय-दृष्टिकोण से स्वतन्त्र प्रामिति नहीं है। यह भी प्रत्यक्ष का ही एक प्रमेद है। अनुमिति कैसे प्रत्यक्ष हो, एव कहला सकती है? इस जिज्ञासा की निवृत्ति प्रात्यक्षिक विवेचन से हो जायेगी।

यह आपका निर्वचन तो आपकी प्रात्यक्षिक-प्रक्रिया के अनुरूप नहीं हो पा रहा है ? क्योंकि^{६५} इस आपके प्रत्यक्ष के निर्वचन में आत्मा और मन के बीच अपेक्षित रूप से मान्य सन्निकर्ष और मन तथा आँख आदि इन्द्रियो के बीच अपेक्षित रूप से मान्य सन्निकर्ष की चर्चा आपके प्रत्यक्ष के इस निर्वचन में हो नहीं पायी है। अतः या तो आपका यह प्रत्यक्ष का निर्वचन अपूर्ण है या वर्णित आपकी प्रत्यक्ष-प्रक्रिया ही गलत है। तो इसके उत्तर में नैयायिक लोग कहते यह है कि—न हमारी प्रत्यक्ष की प्रक्रिया गलत है और न प्रत्यक्ष का उक्त निर्वचन ही अधूरा है^{६६}। क्योंकि किसी वस्तु के निर्वचन और उसकी जनन-प्रक्रिया इन दोनों में पूरी समानता हो, यह अपेक्षित नहीं। यतः दोनों के प्रयोजन विभिन्न होते हैं। निर्वचन का प्रयोजन जहाँ केवल उस वस्तु का परिचय कराना होता है, प्रक्रिया-वर्णन का प्रयोजन वहाँ उस जिज्ञासा की निवृत्ति होती है जो कि लोगों के मन में इस प्रकार उठा करती है कि यह वस्तु कैसे और किन उपायों से अर्थात् किन साधनों से, तथा कैसे उत्पन्न होती है ? निर्वचनकर्त्ता की दृष्टि विशेषतः उमी और आकृष्ट होती है जो कि उस वस्तु का असाधारण-धर्म, असाधारण स्वभाव हुआ करता है। क्योंकि परिचय वस्तु का ठीक स्वरूप-परिचय उमी से प्राप्त हो पाता है। इसी वस्तुस्थिति के अनुसार प्रत्यक्ष के निर्वचन में केवल इतना ही कहा गया है कि “इन्द्रिय और अर्थ के सन्निकर्ष से पैदा होने वाला ज्ञान होता है प्रत्यक्ष”। इन्द्रिय और अर्थ के सन्निकर्ष में यह विशेषता है कि वह ज्ञानों के अन्दर प्रत्यक्ष के प्रति ही कारण होता है अनुमिति आदि ज्ञानों के प्रति नहीं, अतः प्रत्यक्ष के प्रति वह असाधारण रूप से कारण होता है। इसलिए उससे उत्पन्न होने वाला होना यह प्रत्यक्ष का ही असाधारण स्वभाव होता है, औरों का नहीं। अतः इन्द्रियार्थ सन्निकर्षोत्पन्न कह कर ही प्रत्यक्ष ज्ञान का स्वरूप-परिचय दिया गया है। इन्द्रिय और अर्थ के बीच होने वाले सन्निकर्ष की तरह आत्मा और मन के अन्दर होने वाले सन्निकर्ष की परिस्थिति नहीं है, क्योंकि वह केवल प्रत्यक्ष के लिए ही असाधारण रूप से अपेक्षित न होकर सारे ज्ञान एवं इच्छा, प्रयत्न आदि के लिए साधारण रूप से अपेक्षित होता है। अतः तज्जन्यता को प्रत्यक्ष का असाधारण स्वरूप नहीं कहा जा सकता। जिससे कि प्रत्यक्ष के निर्वचन में उसे भी स्थान दिया जा सके। इसके अनन्तर जब उक्त प्रत्यक्षनिर्वचनवादी नैयायिकों के समक्ष यह शका उपस्थित की जाती है कि नैयायिकों के इस प्रत्यक्ष सम्बन्धी निर्वचन के अनुसार अपने प्रत्यक्ष-प्रक्रिया

(६५) न तर्होदानीमिद भवति, आत्मा मनसा सयुज्यवते, मन इन्द्रियेण, इन्द्रिय-मर्थेनेति ।
—न्यायदर्शन, वात्स्यायन भाष्य, प्रत्यक्ष सूत्र ।

(६६) नेद कारणावधारणम्, एतावत्प्रत्यक्षकारणमिति । किन्तु विशिष्टकारण-वचनमिति ।
—न्यायदर्शन, वात्स्यायन भाष्य ।

अन्दर कुछ लोगो का कहना यह है, कि यह निर्वचन समग्र प्रत्यक्षो का निर्वाचक नहीं है। क्योंकि जगत्कर्त्ता परमेश्वर जो समग्र जगत् को, यहाँ तक कहिये कि प्रत्येक अणु-परमाणु तक को प्रत्यक्ष रूप में देखता है, तत्कर्त्तृक उस समग्र वस्तु विषयक प्रत्यक्ष के लिए यह निर्वचन मान्य नहीं हो सकता। क्योंकि शरीर रहित परमेश्वर से किया जाने वाला समग्र वस्तु का प्रत्यक्ष तो विषय के साथ होने वाले आँख आदि किसी भी इन्द्रिय के सन्निकर्ष से उत्पन्न नहीं हो सकता? न तो परमेश्वर को कोई इन्द्रिय है और न उनका नित्य ज्ञान किसी भी कारण से उत्पन्न होता है। ऐसी परिस्थिति में परमेश्वर-कर्त्तृक उस प्रत्यक्ष में “इन्द्रिय और अर्थ अर्थात् दृश्य वस्तु इन दोनों के बीच होने वाले सन्निकर्ष से उत्पन्न होने वाला ज्ञान है प्रत्यक्ष” यह निर्वचन लागू नहीं होता। इसलिए यदि ईश्वरकर्त्तृक और जीवकर्त्तृक द्विविध प्रत्यक्ष का एक अनुगत निर्वचन अपेक्षित हो तो प्रत्यक्ष का निर्वचन यह समझना चाहिए कि “जिस ज्ञान का करण, ज्ञान न हो, वह ज्ञान कहलाता है प्रत्यक्ष”।^{१०} इस कथन का तात्पर्य यह है कि अनुमितिज्ञान के प्रति व्याप्तिज्ञान और उपमिति ज्ञान के प्रति उपमान और उपमेय का सादृश्य-ज्ञान और स्मरण-ज्ञान के प्रति अनुभवज्ञान में होते हैं करण। अतः ये प्रमितियाँ ज्ञान को ही अपने करणरूप में वरण करने वाली होती हैं, वरण नहीं करनेवाली नहीं। अतः अवशिष्ट एक प्रत्यक्ष ही ऐसा रह जाता है जो कि इन्द्रिय को करण रूप से वरण करने के कारण ज्ञानकरणक न हो कर “ज्ञान न हो करण जिसका” ऐसा होता है। अतः सार्वत्रिक प्रत्यक्ष का निर्वचन इसे ही समझना चाहिए। मन को शरीर का ही एक अवयव न मान कर एक स्वतन्त्र द्रव्य मानने वाले नैयायिक लोग भी मन को इन्द्रिय अवश्य मानते हैं। यह इसलिए कि इन्द्रियजन्य ज्ञान को ही प्रत्यक्षता की मान्यता पक्ष में, सुख या दुःख का प्रत्यक्ष, इच्छा या प्रयत्न का प्रत्यक्ष, आँख आदि से जनित न होने के कारण, इन्द्रियजन्य कैसे हो पायेगा? यदि मन को भी इन्द्रिय न माना जाय? मन को भी आँख आदि की तरह इन्द्रिय मान लेने पर तज्जनित होने के कारण “मैं सुखी हूँ”, “मैं दुखी हूँ” इत्यादि प्रत्यक्ष में उक्त प्रत्यक्ष का निर्वचन लागू हो जाता है।

नैयायिक लोग आँख आदि इन्द्रियो को भी शरीर का अवयव मानते नहीं, शरीर से संयोगशील द्रव्य मानते हैं। कर्मेन्द्रियो को वे मान्यता ही नहीं देते। ज्ञानेन्द्रियो के अन्दर मन को छोड़ कर आँख आदि सभी इन्द्रियो को नैयायिक लोग भौतिक मानते हैं। जिनके अन्दर आँख को तेज और कान को आकाश, नाक को पार्थिव तो रसना को अर्थात् जिह्वा को जल मानते हैं? चार्वाकीय दृष्टिकोण में तो मन ही केवल एक इन्द्रिय है यह बात पहले कही जा चुकी है। आँख के सम्बन्ध में नैयायिकों का कहना है कि जिस अक्षिपात्रस्थित

मध्यकृष्ण श्वेत-पिण्ड को लोग आँख समझते हैं सचमुच वह आँख नहीं है । किन्तु उससे निकल कर द्रष्टव्य तक जाने वाली अदृश्य रश्मियाँ हैं आँख । क्योंकि ऐसा मानने पर ही उसका द्रष्टव्य विषय के साथ सन्निकर्षात्मक सम्पर्क स्थापित हो सकता है । ऐसा मानने पर अति महान् पर्वत आदि दृश्यो का प्रत्यक्ष कैसे हो सकेगा ? क्योंकि वह ऋजुरेख रश्मि जिसे नैयायिक लोग आँख मानते हैं सारे पर्वतों को तो व्याप्त कर पायेगी नहीं ? इसके उत्तर में नैयायिक विवेचकों ने यह कहा है कि दीप-केन्द्र से निर्गत उसकी प्रकाशधारा के समान ये नयनरश्मियाँ प्रसृमर होती हैं अर्थात् फैलने वाली होती हैं, अतः केन्द्र स्थान से निर्गमन के समय ऋजुरेख होने पर भी उन्नत नासिकास्थि के आगे ज्यो-ज्यो बढ़ती जाती है त्यो-त्यो फैलती जाती है । अतः बड़ी-से-बड़ी वस्तु भी उन नयनभूत रश्मियों के द्वारा व्याप्त हो पाती है । इसी का फल यह होता है कि उस बड़ी-से-बड़ी वस्तु को भी देखा जा सकता है । हवा के झकोरे से वह नयनरश्मि दीपशिखा की तरह बलुत क्यों न जाती ? इस प्रश्न के उत्तर में नैयायिक लोग यह कहते हैं कि हवा के वेग से उस नयनरश्मि का वेग कहीं अधिक होता है इसलिए वेगपूर्वक चलती हुई हवा से उसकी गति में उसकी अग्रसरता में किसी प्रकार की बाधा उपस्थित होती नहीं । न वह बलुतती और न वह दीपशिखा के समान कम्पन प्राप्त करती । सवेग चन्द्र-सूर्यरश्मियों में यह बात पायी ही जाती है कि केवल वायु से बिताडित होकर कम्पनशील होती नहीं । आँख के सम्बन्ध में नैयायिकों ने इस पर भी विम्वृत भाव से विचार किया है कि एक व्यक्ति को आँख एक ही होती है, या दो होती हैं ? उन्होंने अपने तर्कपूर्ण विचार के द्वारा बौद्ध-सिद्धान्त के विरुद्ध यह स्थिर किया है कि आँखें दो होती हैं, एक नहीं । कोई काना हो जाय, एक आँख उसकी नष्ट हो जाय यह बात दूसरी है । किन्तु स्वस्थ चक्षुष्क व्यक्तियों को आँखें दो ही होती हैं । कान और नाक के सम्बन्ध में इस प्रकार विचार यद्यपि उन्होंने नहीं किया है फिर भी आँख पर लिये गये विचार में नाक और कान के सम्बन्ध में भी उनका विचार व्यक्त-सा ममया जा सकता है ।

उत्पन्न होने वाला शब्द श्रोता को सुनाई देता है। गन्ध, रस और स्पर्श इनके सम्बन्ध में नैयायिकों की धारणा यह है कि ये अपने गतिशील आश्रय द्रव्य के साथ, मानो गतिशील अपने आश्रय द्रव्यात्मक वाहन पर आरूढ़ होकर, अपने-अपने ग्राहक इन्द्रिय नाक, जिह्वा और त्वक् इन इन्द्रियों के पास आते हैं। जहाँ इन इन्द्रियों के द्वारा मन को मध्य में रख कर आत्मा को भी विषयों का सम्पर्क स्थापित हो जाता है अतः आत्मा को इन विषयों का प्रत्यक्षात्मक ज्ञान हो जाता है।

अपने-अपने विषयों के साथ होने वाले इन्द्रिय-सम्पर्क के सम्बन्ध में नैयायिकों का कहना यह है कि ग्राह्यविषय और ग्राहक-इन्द्रियाँ इनके बीच होने वाले सम्बन्ध को जो कि प्रत्यक्षात्मक ज्ञान के लिए अत्यावश्यक होते हैं प्रथमतः दो भागों में विभक्त समझना चाहिए यथा—लौकिक और अलौकिक। उक्त सम्बन्ध को वे लोग अपने शब्दों में “सन्निकर्ष” कहते हैं जिसका भी अर्थ सम्बन्ध ही होता है। तदनुसार नैयायिकों के घर में इन्द्रिय और विषय के बीच होने वाले प्रत्यक्षजनक सम्बन्ध लौकिक सन्निकर्ष और अलौकिक सन्निकर्ष इस प्रकार दो होते हैं। लौकिक सन्निकर्षों को वे पुनः छह भागों में विभक्त मानते हैं यथा^{६८}—सयोग, सयुक्त-समवाय, सयुक्त-समवेत-समवाय, समवाय और समवेत-समवाय तथा विशेष्य-विशेषण-भाव। यहाँ का यह विवेचन नैयायिक और वैशेषिक दोनों दार्शनिकों के लिए समान रूप से मान्य है। तदनुसार ये दोनों दार्शनिक प्रत्यक्षग्राह्य वस्तुओं के अन्दर द्रव्य, गुण, कर्म और सामान्य तथा अभाव इन पाँचों के ग्राहक रूप में आँख, त्वक् और मन को ही मान्यता देते हैं अन्य नाक आदि इन्द्रियों को नहीं। और नाक, कान तथा जिह्वा इन्हें केवल गुण, सामान्य और अभाव इन विषयों का ग्राहक मानते हैं। मन द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय और अभाव इन सबका ग्राहक होता है। इसके अनुसार सयोग सन्निकर्ष साक्षात् रूप में आँख, त्वक् और मन इनके लिए ही सन्निकर्ष हो पाता है औरों के लिए नहीं। आगे विद्यमान किसी भी द्रव्यात्मक दृश्य के साथ आँख का सयोग होने पर उस दृश्य द्रव्य का प्रत्यक्ष होता है यदि वह दृश्य अतीन्द्रिय न हो। सामने विद्यमान पेड़, पौधे आदि सभी स्थूल द्रव्य आँख से सयोग-सन्निकर्ष प्राप्त करने के कारण ही आँख से देखे जा पाते हैं। द्रव्यगत गुण क्रिया और सामान्य इनका प्रत्यक्ष होता है “सयुक्त समवाय” सन्निकर्ष से। जैसे फूल में होने वाले रूप, रस आदि गुण एव फूल में होने वाले कम्पन तथा फूल में रहने वाले “पुष्पत्व” सामान्य का प्रत्यक्ष सयुक्त-समवाय सन्निकर्ष से होता है।

(६८) द्रव्यग्रहस्तु सयोगात् सयुक्त—समवायत

द्रव्येषु समवेतानां, तथा तत्समवायत ।

..

।

—भाषापरिच्छेद, प्रत्यक्षपरिच्छेद ।

होगा तो वहाँ “सयुक्त-समवेत-विशेषणता सन्निकर्ष” काम में आयेगा। क्योंकि आँख से सयुक्त होगा फूल, उसमें समवाय सम्बन्ध से रहने के कारण समवेत होगा रूप और उसमें विशेषण होगा रसाभाव। जब कि “पुष्परूपत्व रसाभाव वाला है” ऐसा प्रत्यक्ष किया जाय तो वहाँ “सयुक्त-समवेत-समवेत-विशेषणता” सन्निकर्ष काम में लाया जाता है। क्योंकि आँख से सयुक्त होता है पुष्प, उसमें समवेत होता है उसका रूप, और उस रूप में समवेत होता है रूपत्व, जिसमें ग्राह्य रसाभाव विशेषण होता है। “शब्द रूपाभाव वाला है” इस प्रकार प्रत्यक्ष स्थल में “समवेत, विशेषणता” सन्निकर्ष काम देता है। क्योंकि उक्त पद्धति से कान में समवेत होता है शब्द और उसमें विशेषण होता है रूपाभाव। “शब्दत्व रूपाभाव वाला है” इस प्रकार प्रत्यक्ष स्थल में “समवेत-समवेत-विशेषणता सन्निकर्ष” उपयोग में आता है। क्योंकि कान में समवेत होता है शब्द और उसमें समवेत होता है शब्दत्व एवं उस शब्दत्व में विशेषण होता है रूपाभाव।

इस प्रकार नैयायिक सम्मत “विशेषणभाव” अर्थात् विशेषणता सन्निकर्ष के उपयोग को उदाहरण द्वारा समझने के अनन्तर विशेष्यता सन्निकर्ष की उपयोगिता उदाहरण द्वारा इस प्रकार समझनी चाहिए कि “फूल में भ्रमर का अभाव है” इस प्रकार प्रत्यक्ष स्थल में “सयुक्त-विशेष्यता सन्निकर्ष” कार्यकारी होता है। क्योंकि आँख से सयुक्त होता है फूल और उसका विशेष्य होता है भ्रमर का अभाव। यदि “फूल के रूप में रसाभाव है” इस प्रकार प्रत्यक्ष कर्त्तव्य होगा तो वहाँ “सयुक्त-समवेत-समवेत-विशेष्यता” सन्निकर्ष काम में आयेगा। क्योंकि आँख से सयुक्त होगा फूल, उसमें समवेत होगा रूप और उसका विशेष्य होगा रस का अभाव। यदि “पुष्प-रूपत्व में रसाभाव है” इस प्रकार प्रत्यक्ष कर्त्तव्य होगा तो कार्यकारी होगा “सयुक्त-समवेत-समवेत-विशेष्यता” सन्निकर्ष। क्योंकि आँख से सयुक्त होगा फूल, उसमें समवेत होगा रूप और उसमें समवेत होगा रूपत्व, जिसका विशेष्य होगा रसाभाव। “शब्द में रूप का अभाव है” इस तरह के प्रत्यक्ष स्थल में “समवेत-विशेष्यता” सन्निकर्ष काम आयेगा। क्योंकि कान में समवेत होगा शब्द और उसका विशेष्य होगा रूप का अभाव। जब कि “शब्दत्व में रूप का अभाव है” इस प्रकार प्रत्यक्ष किया जायगा, तब सन्निकर्ष होगा “समवेत-समवेत-विशेष्यता”। क्योंकि कान में समवेत होगा शब्द और उसमें समवेत होगा शब्दत्व, एवं उसका विशेष्य होगा रूप का अभाव। इसी प्रकार अन्यत्र भी न्याय वैशेषिक दृष्टिकोण से अभावग्राहक सन्निकर्ष को समझना होगा। इन सन्निकर्षों को चुनते समय इस ओर नहीं ध्यान देना चाहिए कि ग्राह्य अभाव, है किसका ? वरन् ध्यान देना चाहिए उसके आधार की ओर। जैसा कि बतलाया जा चुका है कि द्रव्य में किसी के अभाव का यदि प्रत्यक्ष किया जाय तो “सयुक्त-विशेषणता” सन्निकर्ष प्रत्यक्ष का जनक होगा इत्यादि।

के लिए मान्य होती है। क्योंकि उस अंश में उक्त स्मरणात्मक-ज्ञानस्वरूप सन्निकर्ष एक प्रकार अलौकिक सन्निकर्ष होता है।

यहाँ जब कुछ लोग यह प्रश्न उपस्थित करते हैं कि उक्त परिस्थिति में सामान्यलक्षण सन्निकर्ष से भी तो काम लिया जा सकता है? उसके सहारे भी तो सुगन्ध का उक्त प्रकार चाक्षुष प्रत्यक्ष सम्पन्न किया जा सकता है? क्योंकि जिस सुगन्ध के स्मरण को ज्ञानलक्षण सन्निकर्ष कहा जा रहा है उसे सुगन्ध के स्मरण के समान सुगन्धत्व का भी स्मरण कहा जा सकता है? कहने का तात्पर्य यह होता है कि सामान्यलक्षण-सन्निकर्ष और ज्ञान-लक्षण सन्निकर्ष इन दोनों के अन्दर अन्तर यही होता है कि सामान्यलक्षण के उदाहरण स्थल में धर्म का ज्ञान धर्मों के लिए सन्निकर्ष होता है। जैसे पुष्पत्व का ज्ञान सारे पुष्पों के लिए सामान्यलक्षण-सन्निकर्ष होता है और ज्ञानलक्षण-सन्निकर्ष स्थल में प्रत्यक्ष से अव्यवहित पूर्व में रहने वाला उसी वस्तु का ज्ञानान्तर उसके अव्यवहित उत्तर होने वाले उसी वस्तु के प्रत्यक्ष के प्रति सन्निकर्ष रूप से अपेक्षित होता है। जैसे प्रकृत दृष्टान्त स्थल में सुगन्ध के ही प्रत्यक्ष के प्रति सुगन्ध का ही स्मरण सन्निकर्ष होता है।

सामान्यलक्षण सन्निकर्ष और ज्ञानलक्षण सन्निकर्ष में इस प्रकार अन्तर के होते हुए भी प्रकृत सुगन्धस्मरणस्वरूप ज्ञानलक्षण सन्निकर्ष को ही सामान्यलक्षण सन्निकर्ष भी इसलिए कहा जा पाता है कि उक्त सुगन्ध के स्मरण में सुगन्ध केवल विषय न बन कर सुगन्धत्व धर्मयुक्त रूप में ही विषय बनती हैं। अतः सुगन्ध के स्मरण को सुगन्धत्व का भी स्मरण मानना ही होगा। फलतः उस सुगन्धत्व के स्मरण को सुगन्ध के प्रत्यक्ष के लिए मलीभाँति सामान्यलक्षण सन्निकर्ष कहा जा सकता है। फिर सामान्यलक्षण सन्निकर्ष से ही “यह फूल सुगन्धित है” इस प्रकार होने वाली प्रत्यक्ष की सम्पत्ति क्यों न मान ली जाय? ज्ञान-लक्षण सन्निकर्ष क्यों माना जाय?

तो इसके उत्तर में ज्ञानलक्षण सन्निकर्ष वादी यह कहते हैं कि हाँ, सुगन्ध का प्रत्यक्ष यहाँ इस दृष्टिकोण से सामान्यलक्षण सन्निकर्ष से भी होता हुआ दिखाई देता है। परन्तु जैसे सन्निकर्षभूत सुगन्ध स्मरण को सुगन्धत्व का भी स्मरण कहा जा रहा है तैसे “यह फूल सुगन्धित है” इस कार्यभूत प्रत्यक्ष को सुगन्ध के प्रत्यक्ष की तरह सुगन्धत्व का भी प्रत्यक्ष कह सकते हैं। क्योंकि इस प्रत्यक्ष में भी सुगन्ध मात्र ही विषय न होकर सुगन्धत्व भी सुगन्ध के अंश में विशेषण रूप से विषय होगा ही। ऐसी परिस्थिति में सुगन्धत्व, सुगन्ध और फूल तीनों का विषयीकरण उक्त प्रकार प्रत्यक्ष स्थल में सम्पादनीय होगा। फूल के साथ तो आँख का सयोगात्मक लौकिक ही सन्निकर्ष होगा और सुगन्ध के साथ उक्त युक्ति से सुगन्धत्व-स्मरणात्मक सामान्यलक्षण सन्निकर्ष भी कहा जा सकता है। परन्तु सुगन्धत्व का प्रत्यक्षीकरण ज्ञानलक्षण-सन्निकर्ष के बिना कथमपि सम्भव नहीं हो सकता। आँख

जन्य, ज्ञानलक्षणाजन्य और योगज इस प्रकार तीन प्रभेदों में विभक्त समझना चाहिए। इन तीनों प्रभेदों के अन्दर प्रथम सामान्यलक्षणज प्रत्यक्ष को भी फिर घ्राणज, रासज चाक्षुष, श्रावण और मानस इन छ प्रभेदों में विभक्तता होती है। इसी प्रकार ज्ञानलक्षणज प्रत्यक्ष को भी इन्हीं छ प्रभेदों में विभक्त समझना उचित होगा। योगज ज्ञान इस प्रकार इन छ प्रभेदों में विभक्त नहीं होगा। क्योंकि योगिज्ञान को योगज प्रत्यक्ष मानना ही अधिक सगत होगा। यत योगियों के लिए मनोबल ही सर्वाधिक महत्त्वास्पद मान्य है। यदि यह माना जाय कि योगी अपनी अमोघ इच्छा के अनुसार नाक आदि इन्द्रियों से भी विषयों का ग्रहण करेगा योगज धर्म के सहारे, तब योगज प्रत्यक्ष को भी घ्राणज आदि उक्त छ प्रभेदों में विभक्त समझना होगा। इसके अनन्तर सविकल्पक और निर्विकल्पक इन दो प्रभेदों में सारे वर्णित प्रत्यक्षप्रभेदों का विभाजन समझना चाहिए।

निर्विकल्पक ज्ञान की परिभाषा^{५५} यह है कि जिस ज्ञान के अन्दर अनेक वस्तुओं के बीच होने वाले सम्बन्ध का विषयीकरण न हो, वह ज्ञान कहलाता है निर्विकल्पक। जिस ज्ञान में विषय कोई एक ही हो वह कहलाता है निर्विकल्पक। यह परिभाषा निर्विकल्पक की बनायी नहीं जा सकती। क्योंकि निर्विकल्पक ज्ञान असम्बद्ध भाव से एकाधिक को भी विषय कर सकता है। बौद्धीय-दृष्टिकोण से निर्विकल्पक की वह भी परिभाषा सम्भव होती है कि एकमात्र को विषय करने वाला ज्ञान होता है निर्विकल्पक। क्योंकि वे यदि एक ज्ञान में एकाधिक का विषयीकरण मानेंगे तो अन्ततः उन अनेक विषयों में एक ज्ञान, या तादृश ज्ञान-विषयत्व ही सम्बन्ध स्थापित हो जायगा जिसे बौद्धीय-दृष्टिकोण के लिए सह्य नहीं कहा जा सकेगा। यह इसलिए कि वे लोग निर्विकल्पक ज्ञान का विषय स्वलक्षण को ही मानते हैं और स्वलक्षण उनके सिद्धान्त के अनुसार वे ही कहलाते हैं जिन्हें औरों से किसी प्रकार का सम्पर्क न हो। नैयायिक लोग इस निर्विकल्पक प्रत्यक्ष को भी साख्य आदि दर्शनों की तरह आँख आदि इन्द्रियों का धर्म नहीं मानते। क्योंकि न्यायसिद्धान्त में ज्ञाता केवल आत्मा ही है। सविकल्पक हो या निर्विकल्पक सभी ज्ञान आत्मा में ही उत्पन्न होने वाले माने जाते हैं। निर्विकल्पक प्रत्यक्ष की मान्यता नैयायिक लोग इस युक्ति के सहारे स्थिर करते हैं कि सविकल्पक ज्ञान नियमतः विशिष्ट-विषयक हुआ करता है। अर्थात् अनेक विषय सम्बद्ध रूप में, फलतः मिलित रूप में, उसके विषय हुआ करते हैं। सम्बद्ध अथवा मिलित का अभिप्रेत अर्थ होता है एक युक्त अपर। अर्थात् एक से विशेषित दूसरा। इस प्रकार सविकल्पक ज्ञान में नियमतः विशिष्ट ही विषय होने के कारण उसके

(७४) ज्ञान यन्निर्विकल्पाख्य तदतीन्द्रियमिष्यते।

प्रकारतादिशन्य हि सम्बन्धानवगाहि तत् ॥

—भाषा परिच्छेद।

का लौकिक-सन्निकर्ष जब कि सुगन्ध के साथ भी नहीं है तब सुगन्धत्व के साथ उमके होने की सम्भावना ही कैसे की जा सकती ? सुगन्धत्व के प्रत्यक्षीकरणार्थ सामान्यलक्षण सन्निकर्ष की भी उपस्थिति इसलिए नहीं की जा सकती कि सुगन्धत्व के प्रत्यक्षीकरण के लिए सामान्यलक्षण-सन्निकर्ष सुगन्धत्व-ज्ञान को ही माना जा सकता है। क्योंकि^१ उम का ही ज्ञान धर्मी के प्रत्यक्षीकरणार्थ सामान्यलक्षण सन्निकर्ष होता है। वर्तमान सुगन्ध का स्मरण सुगन्ध और सुगन्धत्व इन दोनों को ही विषय रूप में ग्रहण कर पाता है, सुगन्धत्व का नहीं। ऐसी परिस्थिति में कैसे उस सुगन्ध-स्मरण को सुगन्धत्व के प्रत्यक्षीकरण के लिए सामान्यलक्षण सन्निकर्ष कहा जाय ? उम सुगन्ध-स्मरण को सुगन्धत्व के प्रत्यक्षीकरण के लिए इसलिए ज्ञानलक्षण सन्निकर्ष माना जा सकता है कि “यह फूल सुगन्धित है” इस प्रत्यक्ष स्थल में सुगन्धत्व का विषयीकरण अन्य सन्निकर्ष से हो नहीं पाता है, और उसका होना उचित है, अनुभव सिद्ध है। सम्पाद्य प्रत्यक्ष और सम्पादक ज्ञानलक्षण-सन्निकर्ष इन दोनों की समानविषयता का नियम बतलाया ही जा चुका है। तदनुसार वह सौरमत्^२ का स्मरण जिसे सौरम-स्मरण भी कहा जा सकता है सुगन्धत्व का प्रत्यक्ष कर सकता है। अतः ज्ञानलक्षण-सन्निकर्ष की मान्यता अनिवार्य है।

इस प्रकार किये जाने वाले विवेचन से यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि नैयायिक लोग ने सामान्यलक्षण सन्निकर्षों की मान्यता दिखला कर प्रत्यक्ष के लिए देश और काल को दूरी की बाधकता का खण्डन किया है और ज्ञानलक्षण-सन्निकर्ष को मान्यता देकर सार के सारे पदार्थों को प्रत्यक्ष योग्य ठहराया है और साथ ही इन्द्रियगत विषय-नियम का भी खण्डन किया है। सभी विषयों को सभी इन्द्रिय का विषय बतलाया है।

अलौकिक-सन्निकर्षों के अन्दर तृतीय मानते हैं नैयायिक लोग योग-विशेषजनित पुण्य को। इसकी भी यह विचित्र अलौकिकता नैयायिकों के दृष्टिकोण में है, कि इस सन्निकर्ष के सहारे भी कोई व्यक्ति सारी वस्तुओं का प्रत्यक्ष कर सकता है। उसके लिए, न देखे जाने के कारण कोई भी वस्तु अदृश्य या अदृष्ट होती नहीं। प्रत्यक्ष को घ्राणज, रासन, चाक्षुष, श्रावण और मानस इस प्रकार विभक्त करते हैं। इन प्रत्यक्षों को लौकिक सन्निकर्षज और अलौकिक सन्निकर्षज इस प्रकार दो भागों में फिर विभक्त किया जा सकता है। लौकिक सन्निकर्षजन्य उक्त प्रत्यक्षों को फिर सयोग-सन्निकर्षज, सयुक्त-समायसन्निकर्षज आदि रूप से विभक्त किया जा सकता है। अलौकिक-सन्निकर्षज प्रत्यक्ष को सामान्यलक्षणा-

(७२) आसत्तिराश्रयाणां तु सामान्यज्ञानमिष्यते । —भाषा परिच्छेद ।

(७३) यद्यपि सामान्यलक्षणया सौरमस्य भान सम्भवति तथापि सौरमत्वस्य भान ज्ञानलक्षणया । —न्यायसिद्धान्त मुक्तावली ।

जन्य, ज्ञानलक्षणाजन्य और योगज इस प्रकार तीन प्रभेदों में विभक्त समझना चाहिए। इन तीनों प्रभेदों के अन्दर प्रथम सामान्यलक्षणज प्रत्यक्ष को भी फिर घ्राणज, रासज चाक्षुष, श्रावण और मानस इन छ प्रभेदों में विभक्तता होती है। इसी प्रकार ज्ञानलक्षणज प्रत्यक्ष को भी इन्हीं छ प्रभेदों में विभक्त समझना उचित होगा। योगज ज्ञान इस प्रकार इन छ प्रभेदों में विभक्त नहीं होगा। क्योंकि योगिज्ञान को योगज प्रत्यक्ष मानना ही अधिक सगत होगा। यत् योगियों के लिए मनोबल ही सर्वाधिक महत्त्वास्पद मान्य है। यदि यह माना जाय कि योगी अपनी अमोघ इच्छा के अनुसार नाक आदि इन्द्रियों से भी विषयों का ग्रहण करेगा योगज धर्म के सहारे, तब योगज प्रत्यक्ष को भी घ्राणज आदि उक्त छ प्रभेदों में विभक्त समझना होगा। इसके अनन्तर सविकल्पक और निर्विकल्पक इन दो प्रभेदों में सारे वर्णित प्रत्यक्षप्रभेदों का विभाजन समझना चाहिए।

निर्विकल्पक ज्ञान की परिभाषा^{१४} यह है कि जिस ज्ञान के अन्दर अनेक वस्तुओं के बीच होने वाले सम्बन्ध का विषयीकरण न हो, वह ज्ञान कहलाता है निर्विकल्पक। जिस ज्ञान में विषय कोई एक ही हो वह कहलाता है निर्विकल्पक। यह परिभाषा निर्विकल्पक की बनायी नहीं जा सकती। क्योंकि निर्विकल्पक ज्ञान असम्बद्ध भाव से एकाधिक को भी विषय कर सकता है। बौद्धीय-दृष्टिकोण से निर्विकल्पक की वह भी परिभाषा सम्भव होती है कि एकमात्र को विषय करने वाला ज्ञान होता है निर्विकल्पक। क्योंकि वे यदि एक ज्ञान में एकाधिक का विषयीकरण मानेंगे तो अन्ततः उन अनेक विषयों में एक ज्ञान, या तादृश ज्ञान-विषयत्व ही सम्बन्ध स्थापित हो जायगा जिसे बौद्धीय-दृष्टिकोण के लिए सह्य नहीं कहा जा सकेगा। यह इसलिए कि वे लोग निर्विकल्पक ज्ञान का विषय स्वलक्षण को ही मानते हैं और स्वलक्षण उनके सिद्धान्त के अनुसार वे ही कहलाते हैं जिन्हें औरों से किसी प्रकार का सम्पर्क न हो। नैयायिक लोग इस निर्विकल्पक प्रत्यक्ष को भी साह्य आदि दर्शनों की तरह आँख आदि इन्द्रियों का धर्म नहीं मानते। क्योंकि न्यायसिद्धान्त में ज्ञाता केवल आत्मा ही है। सविकल्पक हो या निर्विकल्पक सभी ज्ञान आत्मा में ही उत्पन्न होने वाले माने जाते हैं। निर्विकल्पक प्रत्यक्ष की मान्यता नैयायिक लोग इस युक्ति के सहारे स्थिर करते हैं कि सविकल्पक ज्ञान नियमतः विशिष्ट-विषयक हुआ करता है। अर्थात् अनेक विषय सम्बद्ध रूप में, फलतः मिलित रूप में, उसके विषय हुआ करते हैं। सम्बद्ध अथवा मिलित का अभिप्रेत अर्थ होता है एक युक्त अपर। अर्थात् एक से विशेषित दूसरा। इस प्रकार सविकल्पक ज्ञान में नियमतः विशिष्ट ही विषय होने के कारण उसके

(७४) ज्ञान यन्निर्विकल्पाख्य तदतीन्द्रियमिष्यते ।

प्रकारतादिशून्य हि सम्बन्धानवगाहि तत् ॥

—भाषा परिच्छेद ।

प्रति कारण रूप में विशेषण के ज्ञान की आवश्यकता मान्य होगी । क्योंकि विशेषण को जाने बिना कोई भी व्यक्ति उस विशेषण से विशेषित रूप में किसी और वस्तु को किसी भी प्रकार समझता नहीं । जो व्यक्ति मला सुगन्ध का ही ज्ञान नहीं रखता वह “यह फूल सुगन्ध-युक्त है” इस प्रकार सुगन्ध से विशेषित रूप में फूल को कैसे समझ सकता ?

इस प्रकार विशिष्ट बुद्धि के लिए विशेषण-ज्ञान की आवश्यकता स्थिर होने पर सविकल्पात्मक विशिष्ट ज्ञान के लिए अपेक्षित होने वाले विशेषण-ज्ञान को भी यदि सविकल्पात्मक ही माना जाय अर्थात् विशिष्ट ज्ञान ही माना जाय तो उसके लिए भी विशेषण-ज्ञान की आवश्यकता उसी प्रकार अनिवार्य होगी जिस प्रकार प्रथम विशिष्ट ज्ञान के सम्पादनाय इस विशेषण-ज्ञान की आवश्यकता हुई थी । यदि विशेषण-ज्ञानात्मक विशिष्ट बुद्धि के लिए भी तृतीय विशेषण-ज्ञान की मान्यता होगी तो इसी प्रकार आगे-आगे सविकल्पात्मक नये-नये विशेषण-ज्ञान की मान्यता बढ़ती जायेगी । इस प्रकार जो विशेषण-ज्ञान की सविकल्पात्मक धारा वह चलेगी उसका कहीं भी अन्त नहीं हो पायेगा । जिसका कुफल यह होगा कि किसी भी एक वस्तु का “इदमित्यम्” रूप में निर्णयात्मक ज्ञान किसी को हो नहीं पायेगा । परन्तु परिस्थिति ऐसी है नहीं लोगों को विभिन्न विषयों के सम्बन्ध में निर्णयात्मक ज्ञान होता है जिसके आधार पर वे अपने जीवनपथ पर अग्रसर भी होते हैं और उन्हें सफलता भी मिलती हुई पायी जाती है । अतः इस वस्तुस्थिति के अनुसार यह मानना ही होगा कि विशिष्ट बुद्धिस्वरूप सविकल्पात्मक ज्ञान के लिए पूर्वोक्त युक्ति के अनुसार अपेक्षित होने वाले विशेषण-ज्ञान को सविकल्पात्मक न मान कर निर्विकल्पात्मक माना जाय । निर्विकल्पात्मक मानने पर उक्त अनवस्था इसलिए स्वतः वारित हो जाती है कि अपेक्षित विशिष्टबुद्धि के लिए अपेक्षित होने वाले प्रथम विशेषण-ज्ञान में कोई विशेषणरूप से विषय ही प्रतीत होता है नहीं जिसके लिए ज्ञानान्तर की अपेक्षा आवश्यक हो । इस निर्विकल्पात्मक ज्ञान की मान्यता चार्वाकीय-दृष्टिकोण में होगी नहीं यह बात वहाँ विस्तृत रूप से बतलायी जायेगी जहाँ प्रत्यक्ष की सिद्धान्त-प्रक्रिया का वर्णन किया जायगा ।

सविकल्पात्मक ज्ञान का स्वरूप नैयायिक लोग ठीक निर्विकल्पात्मक के विपरीत बतलाते हैं । वे कहते हैं कि जिस ज्ञान के अन्दर अनेक वस्तुएँ आपस में मिलित रूप में, फलतः विशिष्ट रूप में विषय हो उसको कहा जाता है सविकल्पात्मक । इच्छा और प्रवृत्ति के लिए यही ज्ञान अपेक्षित हुआ करता है । विशिष्ट ज्ञान होने के कारण इसके प्रति विशेषण के ज्ञान की आवश्यकता होती है यह बात अभी निर्विकल्पात्मक की चर्चा करते हुए कही जा चुकी है । नैयायिक लोग अनुमिति आदि सारे ज्ञानों को तो नियमतः सविकल्पात्मक ही मानते हैं । किसी-किसी ने पदों से निर्विकल्पात्मक स्मरण भी माना है, परन्तु अधिकतर नैयायिक उसे मान्यता देते नहीं । अतः पदों से निर्विकल्पात्मक स्मरण की मान्यता नगण्य है । लौकिक

प्रत्यक्ष ज्ञान के प्रति इन्द्रिय-अर्थ-सन्निकर्ष के समान विषयगत महत्त्व एव आलोक के सयोग को भी कारण मानते हैं। उनका कहना यह है कि पार्थिव, जलीय आदि परमाणुओं-को कोई इसलिए नहीं देख पाता है कि उनमें महत्त्व अर्थात् बड़ा परिमाण होता नहीं। अँधेरे में घड़े आदि विद्यमान होते हुए भी देखे इसलिए नहीं जा पाते कि आलोक का अर्थात् प्रकाश का सयोग उस समय उनमें होता नहीं। द्रव्यों के अन्दर उन्हीं द्रव्यों का प्रत्यक्ष अधिकतर नैयायिक मानते हैं जिनमें उद्भूत रूप का अर्थात् प्रकट रूप का सम्बन्ध हुआ करता है। इसी मान्यता के आधार पर वे वायु का स्पर्शन प्रत्यक्ष को अर्थात् त्वक् इन्द्रिय से होने वाले प्रत्यक्ष को भी वे मानते नहीं। शब्द और स्पर्श आदि के आधार पर उसका अनुमान ही मानते हैं। परन्तु परवर्ती नैयायिकों ने इसका समर्थन नहीं किया है। उनका कहना इस सम्बन्ध में यह है कि सारे द्रव्यों के प्रत्यक्ष के प्रति रूप को कारण मानना उचित नहीं कहा जा सकता। और यह भी उचित नहीं कहा जा सकता कि वायु का बिलकुल प्रत्यक्ष ही नहीं होता। क्योंकि हवा के चलने पर लोग इस प्रकार अनुभव किया ही करते हैं कि “मैं वायु का स्पर्श कर रहा हूँ” अतः द्रव्य के चाक्षुष प्रत्यक्ष के लिए उस द्रव्य में उद्भूत रूप की अपेक्षा और द्रव्य के स्पर्शन प्रत्यक्ष के लिए अर्थात् त्वक् इन्द्रिय से किये जाने वाले प्रत्यक्ष के लिए उद्भूत स्पर्श की अपेक्षा मान्य है। वायु के अन्दर रूप के न होने के कारण उसका चाक्षुष प्रत्यक्ष तो नहीं होता है परन्तु स्पर्श तो उसमें प्रगट ही है, इसलिए उसका स्पर्शन प्रत्यक्ष होता ही है। नैयायिकों के समक्ष जब प्रश्न यह उपस्थित किया जाता है कि न्यायमत में आत्मा तो व्यापक है अतः मन कहीं भी शरीर में क्यों न रहे उसके साथ आत्मा का सयोग बना ही रहेगा। ऐसी परिस्थिति में सोते समय भी आत्मा का या सुषुप्ति से अव्यवहित पूर्वक्षण में होने वाले ज्ञान आदि आत्मघर्म का प्रत्यक्ष होता नहीं क्यों? तो इसके उत्तर में वे लोग यह बतलाते हैं कि पुरीतत् नामक शरीरान्तर्गत नाडी के बाहर होने वाला ही आत्मा और मन का सयोग ज्ञान के प्रति कारण रूप से मान्य है। सोते समय मन उस पुरीतत् नामक नाडी के अन्दर रहता है, अतः आत्मा और मन का पुरीतत् नाडी के बाहर होने वाला योग सोते समय हो पाता नहीं इसलिए उस समय किसी प्रकार का ज्ञान हो पाता नहीं। उनके इस कथन का तात्पर्य यह है कि मन जब उक्त पुरीतत् नामक नाडी के बिलकुल बाहर रहता है तब प्राणियों की जाग्रत अवस्था होती है और जब मन उस नाडी के मुख में प्रविष्ट होता रहता है, प्रविष्ट हुआ नहीं रहता, तब प्राणियों को स्वप्न अवस्था होती है और जब पूर्ण रूप से मन उस नाडी में प्रवेश कर जाता है तब होती है सुषुप्ति अवस्था। इसलिए सुषुप्तिकाल में होने वाला आत्मा और मन का सयोग वैसा होता नहीं जैसा कि वह ज्ञानोत्पत्ति के लिए अपेक्षित होता है। सुतरा उक्त प्रकार ज्ञान के आपत्ति का प्रश्न नहीं उठाया जा सकता। जब नैयायिकों के समक्ष यह प्रश्न उपस्थित किया जाता है कि जब घड़े

के अन्दर न दूतने वाले प्रकाश को रख कर उसे ऊपर से ढँक कर अँधेरे में रख दिया जाता है तब भी उस घड़े का चाक्षुष प्रत्यक्ष क्यों नहीं होता तो इसके उत्तर में वे लोग कहते यह है कि आँख का संयोग जिसे कि द्रव्य के प्रत्यक्ष के लिए सन्निकर्ष रूप में अपेक्षित बनलाया गया है, दृश्य वस्तु के जिस प्रदेश में हो वहाँ ही प्रकाश का भी संयोग होना प्रत्यक्ष के लिए अपेक्षित हुआ करता है। उक्त परिस्थिति में वैसा होता नहीं, अतः प्रत्यक्ष की प्रदत्त आपत्ति सगत नहीं कही जा सकती। नैयायिक एवं वैशेषिक लोग द्रव्य, गुण और कर्म इन तीनों को "सत्" कहते हैं इसलिए उसमें वे लोग घड़े में घटत्व, कपड़े में पटत्व, आदि की तरह द्रव्य, गुण और कर्म इन तीनों पदार्थों में एक सत्त्व या सत्ता नामक जाति मानते हैं और इस सत्ता का सार्वेन्द्रिय प्रत्यक्ष मानते हैं। अर्थात् उस सत्ता को सभी इन्द्रियों से प्रत्यक्ष किया जा सकता है, ऐसा वे लोग मानते हैं। चार्वाक-सिद्धान्त में सामान्य नामक कोई अतिरिक्त पदार्थ मान्य नहीं यह आगे विवेचन करके सिद्ध किया जायगा तदनुसार चार्वाक-सिद्धान्त में ऐसी बात मान्य नहीं है। कुछ पशु और पक्षी अँधेरे में ही कैसे देख पाते हैं ? क्योंकि बाहरी प्रकाश तो वहाँ रहता नहीं ? इस प्रश्न का उत्तर नैयायिक लोग यह देते हैं कि ऐसे पशु-पक्षियों के लिए प्रत्यक्षार्थ जितना प्रकाश अपेक्षित होता है उतना प्रकाश उनकी आँख में ही रहता है इसलिए उन्हें बाहरी प्रकाश की अपेक्षा होती नहीं। इस न्याय-सम्मत प्रत्यक्ष-प्रक्रिया से चार्वाकीय प्रत्यक्षप्रक्रिया का कितना सामंजस्य है और कितना असामंजस्य, यह आगे स्पष्ट हो जायेगा।

चार्वाक दृष्टि से खण्डनीय वेदान्तसम्मत प्रत्यक्ष-प्रक्रिया

उक्त न्यायमतसिद्ध प्रत्यक्ष की प्रक्रिया से शाङ्कर-अद्वैत-वेदान्तियों की प्रत्यक्ष की प्रक्रिया विलकुल अलग है। वे कहते हैं कि इन्द्रियों के अन्दर जो इन्द्रियाँ द्रष्टव्य विषय तक जाने वाली हैं जैसे आँखें, वे शरीरस्थित अन्तःकरण के द्रष्टव्य विषय तक पहुँचने के लिए उसी प्रकार अपेक्षित होती हैं जैसे जलाशय से खेत तक जल के पहुँचने के लिए नाली। जलाशय से जल जिस प्रकार नाली के द्वारा खेत तक पहुँच कर खेत यदि त्रिकोण-आकारक रहता है तो वह जल भी वैसा ही आकार वाला हो जाता है और यदि खेत चतुष्कोण आकारयुक्त रहता है तो वहाँ गया वह जलाशय का जल भी चतुष्कोण हो जाता है, उसी प्रकार अन्तःकरण भी आँख के सहारे वहाँ, जहाँ कि द्रष्टव्य विषय रहता है, जाकर विषय का ही आकार धारण कर लेता है। फलतः वह द्रष्टव्य वस्तु स्वच्छ अन्तःकरण के लेप से लिप्त हो जाती

(७५) तत्र यथा तडागोदक छिद्रान्निर्गत्य, कुल्यात्मना केदारान् प्रविश्य तद्वदेव चतुष्कोणाद्यकार भवति ।
 --वेदान्त-परिभाषा, प्रत्यक्षपरिच्छेद ।

है। इसका फल यह होता है कि अस्वच्छ दीवार आदि पर भी जल छिड़क देने पर या रङ्गदार पालिश कर देने पर जैसे निकटवर्ती वस्तु का प्रतिबिम्ब पड़ता है, तैसे उस स्वच्छ अन्त-करण से लिप्त द्रष्टव्य वस्तु पर स्वप्रकाश चैतन्यस्वरूप आत्मा का प्रतिबिम्ब पड़ता है। वही प्रतिबिम्ब चैतन्य कहलाता है प्रत्यक्ष। उसीसे द्रष्टव्य घट-पट आदि वस्तुएँ प्रकाशित होती हैं। आँखस्वरूप नाली के भीतर से द्रष्टव्य वस्तु तक जाते हुए अन्त करण को वे लोग कहते “वृत्ति”। इस वृत्ति का काम वे लोग यह बतलाते हैं कि उस द्रष्टव्य विषय पर एक अज्ञान का आवरण पहले से पड़ा रहता है जिसके कारण प्रकाशस्वरूप आत्मा का उसके साथ सम्पर्क नहीं हो पाता है। इसलिए उस वृत्तिलेप के पहले उस द्रष्टव्य वस्तु का प्रत्यक्षीकरणात्मक प्रकाशन होता नहीं। वृत्ति के द्वारा उक्त अज्ञानात्मक आवरण के नष्ट या अपसारित हो जाने पर, अथवा उस वृत्ति के द्वारा उस द्रष्टव्य वस्तु के स्वच्छ हो जाने पर, उसमें प्रतिबिम्ब ग्रहण करने की योग्यता आ जाने पर उस द्रष्टव्य के साथ प्रकाशात्मक चैतन्यघन आत्मा का प्रकाशनोपयोगी सम्पर्क होता है। इसलिए तब तक उस द्रष्टव्य वस्तु का प्रत्यक्ष नहीं हो पाता है और इसीलिए उक्त प्रकार वृत्ति की तथा उसके वाहक नाली के रूप में आँख की अपेक्षा चाक्षुष प्रत्यक्ष के लिए होती है। नाक, जिह्वा और त्वक् इन इन्द्रियो से गन्ध, रस और स्पर्श के प्रत्यक्ष स्थल में तत्तत् इन्द्रियो के निकट विषय के आने पर इन्द्रियो के निकट अग्र भाग में वे विषय अपनी-अपनी ग्राहक इन्द्रियो के सहारे निर्गत अन्त करण का उक्त प्रकार स्वच्छलेप प्राप्त करते हैं। अतः इन्द्रियो से होने वाले विषय प्रत्यक्ष के लिए अन्त करण को अधिक दूर नहीं जाना पड़ता है फिर भी अन्त-करण स्वस्थान से चल कर निकटवर्ती विषय को अपने स्वच्छ लेप से लिप्त अवश्य करता है। अन्यथा उक्त प्रक्रिया के अनुसार उनका प्रत्यक्षीकरण हो नहीं सकता है। कान से होने वाले शब्द श्रवण स्थल में वेदान्ती लोग नैयायिकों की तरह कान तक शब्द की उपस्थिति नहीं मानते। उनका कहना इस सम्बन्ध में यह है कि जहाँ शब्द उत्पन्न होता है वहाँ तक कान की ही गति होती है। अतः फलतः आँख से होने वाले प्रत्यक्ष और कान से होने वाले प्रत्यक्ष में प्रक्रिया की अधिक समता होती है। वेदान्तियों का कहना है कि कान के आकाश होने पर भी उसका शब्द-स्थान तक गमन इसलिए सम्भव हो पाता है कि आकाश स्वतः व्यापक होने पर भी कर्णपिण्ड-सम्पृक्त रूप में सीमित हो जाता है। शब्द कान तक नहीं आता। किन्तु कर्णेन्द्रिय ही वहाँ तक जाती है इसके सम्बन्ध में वे लोग प्रमाण यह उपस्थित करते हैं कि “शब्द मुझसे सुना गया” इस प्रकार अनुभव श्रोता लोग किया करते हैं। इससे मालूम यह होता है कि शब्द यथास्थान ही रहता है।

वेदान्त-सिद्धान्त में प्रत्यक्ष के चार प्रमेद मान्य होते हैं। प्रथम प्रत्यक्ष तो वह ब्रह्म अर्थात् आत्मा है जिसका प्रतिबिम्बन प्रदर्शित प्रत्यक्ष की प्रक्रिया में बतलाया गया है।

दूसरा साक्षी-प्रत्यक्ष और तीसरा प्रत्यक्ष हे उक्त इन्द्रिय के द्वारा होने वाली अन्त करण की वृत्ति और चतुर्थ प्रत्यक्ष होता हे प्रत्यक्षी क्रियमाण घटा आदि द्रष्टव्य विषय । आत्मा या ब्रह्म प्रत्यक्षात्मक नित्य ज्ञान है इसके सम्बन्ध में वे लोग उपनिषद् को प्रमाणरूप से उपस्थित करते हैं । साथ ही इसलिए भी उसे प्रत्यक्ष बतलाते हैं कि उनके सिद्धान्त में आत्मा चैतन्य होने के कारण स्वप्रकाश है । ऐसी परिस्थिति में नित्य विज्ञान को ही अद्वैत तत्त्व मानने वाले के लिए प्रत्यक्ष से बढ़ कर स्वप्रकाश और कौन मिल सकता ? इसलिए भी वे लोग ब्रह्मस्वरूप आत्मा को अपरोक्ष अर्थात् प्रत्यक्षस्वरूप मानते हैं । साक्षी को प्रत्यक्ष इसलिए माना जाता है कि अन्त करण और उसके धर्म ज्ञान सुख, दुःख आदि, इनका प्रकाशन अर्थात् विषयीकरण अन्त करण की वृत्तियों द्वारा हो सकता नहीं । क्योंकि एक ही वस्तु ग्राह्य और ग्राहक दोनों कोटियों में एकदा आ सकती नहीं । लौकिक दृष्टान्त के द्वारा इसे यो समझा जा सकता है कि अन्त करण या उसकी वृत्ति के द्वारा सीमित प्रकाशात्मक चैतन्य से अन्त करण के धर्म, ज्ञान, इच्छा आदि का विषयीकरण अर्थात् प्रत्यक्षीकरण उसी प्रकार असम्भव है जैसे किसी घड़े के अन्दर बरते हुए बल्ब को रख कर ऊपर से घड़े के मुँह को बन्द करके यदि अँधेरे में रख दिया जाय तो उस अन्त प्रकाश से घड़े का प्रत्यक्ष होगा नहीं । किन्तु उस घड़े के अन्दर एक-दो जगह छोटा भी छिद्र कर दिया जाय तो उसके सहारे वह आवद्ध प्रकाश उस घड़े से बाहर होकर घड़े के निकट अस्तित्व रखता हुआ उस घड़े का प्रकाशन कर देगा । उस निर्गत किन्तु घड़े के निकट विद्यमान प्रकाश से उस घड़े का प्रत्यक्षीकरण हो ही जाता है । इसी प्रकार अन्त करण या उसकी वृत्ति में आवद्ध प्रकाशात्मक चैतन्य से, अन्त करण से तत्त्वतः अभिन्न होने वाले ज्ञान, इच्छा, प्रयत्न आदि का प्रत्यक्षीकरण अन्त करण या उसकी वृत्ति में सर्वथा आवद्ध जीवात्मा या प्रमाण इन दोनों से सम्भव नहीं हो पाता । किन्तु प्राणियों को अपने ज्ञान, इच्छा, प्रयत्न आदि का पता चलता ही है । लोग यह समझते ही हैं कि “मुझे ज्ञान हुआ है”, “मुझे इच्छा हुई है”, “मुझे प्रयत्न हुआ है” । अतः यह मानना पड़ता है कि अन्त करण से अनावद्ध फलतः उसके द्वारा असीमितीकृत किन्तु उससे उपहित अर्थात् उसके निकटवर्ती अनावृत चैतन्य से अन्त करण एवं उसके धर्म, ज्ञान, इच्छा आदि का प्रकाशन होता है । यह अन्त करण एवं उसके धर्मों का प्रकाशक चैतन्य तत्त्वतः अद्वैतसिद्धान्त के अनुसार शुद्ध व्यापक आत्मचैतन्यस्वरूप ही होने पर भी व्यावहारिक दृष्टिकोण से थोड़ा उससे विलक्षण अवश्य प्रतीत होगा । क्योंकि इस प्रकृत चैतन्य को कहना पड़ता है अन्त करण से उपहित चैतन्य । सारांश यह है कि उस सर्वव्यापक महा चैतन्यस्वरूप ब्रह्म या आत्मा को किसी के या किसी से उपहित कहना एक प्रकार से उसे अङ्कित-सा, चिह्नित-सा होना कहा जायेगा, जो कि उस निर्विकार आत्मिक एकरस महाप्रकाशात्मक चैतन्य के लिए अनुचित ही नहीं, असङ्गत होगा । अतः

प्रकृत अन्त करणोपहित चैतन्य को तत्त्वतः कूटस्थ चैतन्य होने पर भी व्यावहारिक दृष्टि-कोण से उस महाचैतन्यात्मक ब्रह्म से कुछ अलग मानना वेदान्तियों के लिए आवश्यक हो जाता है। प्रदर्शित अन्त करणोपहित चैतन्य को जीवात्मा या प्रमाण इसलिए नहीं कहा जा सकता कि वे दोनों होते हैं सर्वथा अन्त करण एव उसकी वृत्ति से कवलित, आवद्ध, उदराम्यन्तरीकृत। किन्तु यह साक्षी चैतन्य अन्त करण के निकट होता हुआ भी उससे कवलीकृत नहीं होता। क्योंकि ऐसा होने पर इसकी मान्यता का प्रयोजन सम्पन्न नहीं हो पायेगा, यह प्रदर्शित घटलट्टू दृष्टान्त से स्पष्ट किया जा चुका है। इस प्रकार और इसी दृष्टिकोण से वेदान्ती लोग “साक्षी प्रत्यक्ष” को भी मान्यता देते हैं। यहाँ जो इस प्रकार साक्षी प्रत्यक्ष का परिचय दिया गया उसे “जीवसाक्षी” से सम्पृक्त समझना चाहिए। कहने का तात्पर्य यह कि वेदान्ती लोग साक्षी को जीवसाक्षी और ईश्वरसाक्षी इस प्रकार दो प्रभेदों में विभक्त मानते हैं। ईश्वरसाक्षी की भी मान्यता प्रदर्शित युक्ति से ही स्थिर होती है। जैसे अन्त की परिस्थितियों के प्रकाशनार्थ उससे अकवलित किन्तु उससे उपहित फलतः नैकट्यापन्न जीवसाक्षी मान्य होता है उसी प्रकार मायागत शक्तियों का, उसके स्वभावो का प्रकाशन माया की परिधि में सर्वथा आवद्ध ईश्वर से सम्भव नहीं हो सकता। और व्यापक चैतन्यात्मक ब्रह्म को उस मायागत स्वभाव के प्रकाशन कार्य में सलग्न इसलिए नहीं किया जा सकता कि ऐसा जानने पर उसकी निर्लेपता पर आँच आने का भय रहता है। अतः माया से अनावद्ध किन्तु उससे उपहित अर्थात् उससे नैकट्यापन्न ईश्वरसाक्षी भी मान्य होता है वेदान्त-सिद्धान्त में। ये दोनों प्रकार के साक्षी अवच्छिन्न अर्थात् सीमित चैतन्य और अनवच्छिन्न अर्थात् सर्वथा असीम चैतन्य के बीच एक कड़ी का काम देते हैं, जिससे जीव और ब्रह्म एव ईश्वर और ब्रह्म इन दोनों की अभिन्नता भी सुरक्षित होती है एव स्पष्टीकृत होती है। इन दोनों उपहित चैतन्यों को साक्षी इस दृष्टिकोण से वेदान्ती लोग कहते हैं कि इन दोनों ही उपहित चैतन्यों की परिस्थिति ठीक लौकिक घटनास्थलीय साक्षी की तरह होती है। दार्ष्टिक दृष्टि में विवादस्थलीय साक्षी भी ऐसा ही होता है कि प्रस्तुत घटना से वह भी अपने को लिप्त नहीं समझता और लोग भी उसे उससे लिप्त नहीं समझते। किन्तु उस विवादास्पद घटना से विलकुल उसे उस प्रकार असम्पृक्त भी नहीं कहा जा सकता जिस प्रकार कि किसी और व्यक्ति को, जिसने उस घटना को विलकुल देखा न हो। क्योंकि साक्षी को उस घटना का नैकट्य अवश्य प्राप्त हुआ रहता है। उस घटना से एक प्रत्यक्ष-ज्ञानात्मक सम्बन्ध अवश्य उसे रहता है। अन्यथा वह साक्षी नहीं माना जा सकता। और माना जाता भी नहीं। इन दोनों प्रकार वर्णित उपहित चैतन्यात्मक साक्षी की परिस्थिति ठीक इसी प्रकार की होती है। वह न अन्त-करण, या माया, या उनके स्वभावो में जीव और ईश्वर की तरह आवद्ध रहता है और न

दूसरा साक्षी-प्रत्यक्ष और तीसरा प्रत्यक्ष है उक्त इन्द्रिय के द्वारा होने वाली अन्त करण की वृत्ति और चतुर्थ प्रत्यक्ष होता है प्रत्यक्षी क्रियमाण घडा आदि द्रष्टव्य विषय । आत्मा या ब्रह्म प्रत्यक्षात्मक नित्य ज्ञान है इसके सम्बन्ध में वे लोग उपनिषद् को प्रमाणरूप से उपस्थित करते हैं । साथ ही इसलिए भी उसे प्रत्यक्ष बतलाते हैं कि उनके सिद्धान्त में आत्मा चैतन्य होने के कारण स्वप्रकाश है । ऐसी परिस्थिति में नित्य विज्ञान को ही अद्वैत तत्त्व मानने वाले के लिए प्रत्यक्ष से बढ़ कर स्वप्रकाश और कौन मिल सकता ? इसलिए भी वे लोग ब्रह्मस्वरूप आत्मा को अपरोक्ष अर्थात् प्रत्यक्षस्वरूप मानते हैं । साक्षी को प्रत्यक्ष इसलिए माना जाता है कि अन्त करण और उसके धर्म ज्ञान सुख, दुःख आदि, इनका प्रकाशन अर्थात् विषयीकरण अन्त करण की वृत्तियों द्वारा हो सकता नहीं । क्योंकि एक ही वस्तु ग्राह्य और ग्राहक दोनों कोटियों में एकदा आ सकती नहीं । लौकिक दृष्टान्त के द्वारा इसे यों समझा जा सकता है कि अन्त करण या उसकी वृत्ति के द्वारा सीमित प्रकाशात्मक चैतन्य से अन्त करण के धर्म, ज्ञान, इच्छा आदि का विषयीकरण अर्थात् प्रत्यक्षीकरण उसी प्रकार असम्भव है जैसे किमी घड़े के अन्दर बरते हुए बल्ब को रख कर ऊपर से घड़े के मुँह को बन्द करके यदि अँधेरे में रख दिया जाय तो उस अन्त प्रकाश से घड़े का प्रत्यक्ष होगा नहीं । किन्तु उस घड़े के अन्दर एक-दो जगह छोटा भी छिद्र कर दिया जाय तो उसके सहारे वह आबद्ध प्रकाश उस घड़े से बाहर होकर घड़े के निकट अस्तित्व रखता हुआ उस घड़े का प्रकाशन कर देगा । उस निर्गत किन्तु घड़े के निकट विद्यमान प्रकाश से उस घड़े का प्रत्यक्षीकरण हो ही जाता है । इसी प्रकार अन्त करण या उसकी वृत्ति में आबद्ध प्रकाशात्मक चैतन्य से, अन्त करण से तत्त्वतः अभिन्न होने वाले ज्ञान, इच्छा, प्रयत्न आदि का प्रत्यक्षीकरण अन्त करण या उसकी वृत्ति में सर्वथा आबद्ध जीवात्मा या प्रमाण इन दोनों से सम्भव नहीं हो पाता । किन्तु प्राणियों को अपने ज्ञान, इच्छा, प्रयत्न आदि का पता चलता ही है । लोग यह समझते ही हैं कि “मुझे ज्ञान हुआ है”, “मुझे इच्छा हुई है”, “मुझे प्रयत्न हुआ है” । अतः यह मानना पड़ता है कि अन्त करण से अनाबद्ध फलतः उसके द्वारा असीमितीकृत किन्तु उससे उपहित अर्थात् उसके निकटवर्ती अनावृत चैतन्य से अन्त करण एवं उसके धर्म, ज्ञान, इच्छा आदि का प्रकाशन होता है । यह अन्त करण एवं उसके धर्मों का प्रकाशक चैतन्य तत्त्वतः अद्वैतसिद्धान्त के अनुसार शुद्ध व्यापक आत्मचैतन्यस्वरूप ही होने पर भी व्यावहारिक दृष्टिकोण से थोड़ा उससे विलक्षण अवश्य प्रतीत होगा । क्योंकि इस प्रकृत चैतन्य को कहना पड़ता है अन्त करण से उपहित चैतन्य । सारांश यह है कि उस सर्वव्यापक महा चैतन्यस्वरूप ब्रह्म या आत्मा को किसी के या किसी से उपहित कहना एक प्रकार से उसे अङ्कित-सा, चिह्नित-सा होना कहा जायेगा, जो कि उस निर्विकार व्यापक एकरस महाप्रकाशात्मक चैतन्य के लिए अनुचित ही नहीं, असङ्गत होगा । अतः

प्रकृत अन्त करणोपहित चैतन्य को तत्त्वतः कूटस्थ चैतन्य होने पर भी व्यावहारिक दृष्टि-कोण से उस महाचैतन्यात्मक ब्रह्म से कुछ अलग मानना वेदान्तियों के लिए आवश्यक हो जाता है। प्रदर्शित अन्त करणोपहित चैतन्य को जीवात्मा या प्रमाण इसलिए नहीं कहा जा सकता कि वे दोनों होते हैं सर्वथा अन्त करण एव उसकी वृत्ति से कवलित, आवद्ध, उदराभ्यन्तरीकृत। किन्तु यह साक्षी चैतन्य अन्त करण के निकट होता हुआ भी उससे कवलीकृत नहीं होता। क्योंकि ऐसा होने पर इसकी मान्यता का प्रयोजन सम्पन्न नहीं हो पायेगा, यह प्रदर्शित घटलट्टू दृष्टान्त से स्पष्ट किया जा चुका है। इस प्रकार और इसी दृष्टिकोण से वेदान्ती लोग “साक्षी प्रत्यक्ष” को भी मान्यता देते हैं। यहाँ जो इस प्रकार साक्षी प्रत्यक्ष का परिचय दिया गया उसे “जीवसाक्षी” से सम्पृक्त समझना चाहिए। कहने का तात्पर्य यह कि वेदान्ती लोग साक्षी को जीवसाक्षी और ईश्वरसाक्षी इस प्रकार दो प्रभेदों में विभक्त मानते हैं। ईश्वरसाक्षी की भी मान्यता प्रदर्शित युक्ति से ही स्थिर होती है। जैसे अन्त की परिस्थितियों के प्रकाशनार्थ उससे अकवलित किन्तु उससे उपहित फलतः नैकटचापन्न जीवसाक्षी मान्य होता है उसी प्रकार मायागत शक्तियों का, उसके स्वभावों का प्रकाशन माया की परिधि में सर्वथा आवद्ध ईश्वर से सम्भव नहीं हो सकता। और व्यापक चैतन्यात्मक ब्रह्म को उस मायागत स्वभाव के प्रकाशन कार्य में सलग्न इसलिए नहीं किया जा सकता कि ऐसा जानने पर उसकी निर्लेपता पर आँच आने का भय रहता है। अतः माया से अनावद्ध किन्तु उससे उपहित अर्थात् उससे नैकटचापन्न ईश्वरसाक्षी भी मान्य होता है वेदान्त-सिद्धान्त में। ये दोनों प्रकार के साक्षी अवच्छिन्न अर्थात् सीमित चैतन्य और अनवच्छिन्न अर्थात् सर्वथा असीम चैतन्य के बीच एक कड़ी का काम देते हैं, जिससे जीव और ब्रह्म एव ईश्वर और ब्रह्म इन दोनों की अभिन्नता भी सुरक्षित होती है एव स्पष्टीकृत होती है। इन दोनों उपहित चैतन्यों को साक्षी इस दृष्टि-कोण से वेदान्ती लोग कहते हैं कि इन दोनों ही उपहित चैतन्यों की परिस्थिति ठीक लौकिक घटनास्थलीय साक्षी की तरह होती है। दाण्डिक दृष्टि में विवादस्थलीय साक्षी भी ऐसा ही होता है कि प्रस्तुत घटना से वह भी अपने को लिप्त नहीं समझता और लोग भी उसे उससे लिप्त नहीं समझते। किन्तु उस विवादास्पद घटना से विलकुल उसे उस प्रकार असम्पृक्त भी नहीं कहा जा सकता जिस प्रकार कि किसी और व्यक्ति को, जिसने उस घटना को विलकुल देखा न हो। क्योंकि साक्षी को उस घटना का नैकट्य अवश्य प्राप्त हुआ रहता है। उस घटना से एक प्रत्यक्ष-ज्ञानात्मक सम्बन्ध अवश्य उसे रहता है। अन्यथा वह साक्षी नहीं माना जा सकता। और माना जाता भी नहीं। इन दोनों प्रकार वर्णित उपहित चैतन्यात्मक साक्षी की परिस्थिति ठीक इसी प्रकार की होती है। वह न अन्त-करण, या माया, या उनके स्वभावों में जीव और ईश्वर की तरह आवद्ध रहता है और न

शुद्ध चैतन्यात्मक ब्रह्म की तरह बिल्कुल असम्पृक्त । क्योंकि अन्त करण और माया तथा इनके स्वभावों की इसे मानो जानकारी रहती है उसके प्रकाशन की क्षमता इन दोनों उप-हित चैतन्यों में रहती है । वेदान्त-सिद्धान्त में चैतन्य और प्रत्यक्ष ये तत्त्वतः अभिन्न ही होते हैं, इसलिए भी इन दोनों उपहित चैतन्यों को प्रत्यक्ष कहा जाता है और इन दोनों के द्वारा अन्त करण और उसके स्वभाव, माया और उसके स्वभाव इनका सुस्पष्ट रूप से प्रकाशन भी होता है, इस दृष्टिकोण से भी साक्षी “प्रत्यक्ष” कहा जाता है ।

तृतीय प्रत्यक्ष है वेदान्तसिद्धान्त में इन्द्रियद्वारक अन्त करण की वृत्तियाँ एवं उनसे अवच्छिन्न चैतन्य । इसे ही वेदान्ती लोग प्रत्यक्ष प्रमाण शब्द से कहते हैं । इस प्रत्यक्ष की प्रक्रिया का वर्णन वेदान्ती लोग इस प्रकार करते हैं कि प्रमाण-चैतन्य एवं विषय-चैतन्य दोनों में जब एक प्रकार का आगन्तुक अभेद होता है तब ज्ञान प्रत्यक्ष कहलाता है । यह आगन्तुक अभेद क्यों और कैसे हो सकता है ? इस शका का समाधान इस प्रकार वेदान्ती लोग करते हैं कि मूलतः आत्मचैतन्य एक होने पर भी औपाधिक रूप में उसे तीन भागों में विभक्त समझना चाहिए । यथा प्रमातृचैतन्य, प्रमाणचैतन्य और विषयचैतन्य । प्रमाता, जीव ही माना जाता है अतः प्रमातृचैतन्य का अर्थ होता है जीवचैतन्य । फलतः अन्त करणावच्छिन्न चैतन्य । और इन्द्रियद्वारक प्रत्यक्ष स्थल में प्रमाण होती है अन्त करण की वृत्ति । अतः प्रमाणचैतन्य का अर्थ होता है अन्त करण की वृत्ति से अवच्छिन्न चैतन्य । एवं विषयचैतन्य का अर्थ होता है विषयावच्छिन्न चैतन्य । इन तीनों का आगन्तुक अभेद इसलिए होता है कि एक कोई वस्तु जिन उपाधियों के कारण विभिन्नता प्राप्त करता है वे यदि आपस में मिल कर एक ही काल में एकदेशस्थ हो अर्थात् एक स्थान में रह जायें तो वह तत्प्रयुक्त भेद, जो कि आगन्तुक रहता है नष्ट हो जाता है । फलतः फिर एक आगन्तुक अभेद उनमें प्राप्त हो जाता है, जो कि उन उपाधियों के कारण मध्य में नहीं रहता है । लौकिक उदाहरण के द्वारा इसे यों समझा जा सकता है कि यदि घड़े को घर से बाहर रखा जाय तो घर के अन्दर का आकाश और घड़े के अन्दर का आकाश ये दोनों आकाश औपाधिक रूप में भिन्न होते हैं । क्योंकि आकाश के भेदक घर एवं घट में दोनों विभिन्न स्थानों में रहते हैं । मानो उनमें एकवस्थित्यात्मक सामंजस्य रहता नहीं । परन्तु जब उस घड़े को बाहर से हटा कर घर में रख दिया जाता है, तब उस घड़े में होने वाले आकाश को घर के आकाश से भिन्न नहीं कहा जा सकता । तदनुसार चैतन्य^{११} के भेदक

(७६) तथा चाय घट इत्यादि प्रत्यक्षस्थले घटादेस्तदाकारवृत्तेश्च बहिरेकत्र देशे समवधानात् तदुभयावच्छिन्न चैतन्यमेकमेव • • •

—वेदान्त-परिभाषा, प्रत्यक्ष-परिच्छेद ।

विषय और अन्त करण की वृत्ति अर्थात् प्रमाण, ये विभिन्न देशस्थित चैतन्य के भेदक, जब कि एक देशस्थ हो जायें तो प्रमाणचैतन्य और विषयचैतन्य इन दोनों चैतन्यों का भी एक हो जाना उचित ही होगा। जिन दो परस्परविरोधी व्यक्तियों के अभिप्राय के अनुसार चलने वाले दो व्यक्ति आपस में मेल नहीं रखते, आपस में झगड़ते रहते हैं वे दोनों लड़ाने वाले यदि आपस में मेल कर लेते हैं तब उनके विचार के अधीन होकर आपस में लड़ने वाले दो व्यक्तियों में भी भौतिक्य उपस्थित हो जाता है। उन दोनों का भी विरोध जाता रहता है। इसी प्रकार यहाँ भी अन्त करण की वृत्तिस्वरूप प्रमाण और विषय इन दो भेदक तत्वों की एक देशस्थितिस्वरूप सामंजस्य के कारण चैतन्यगत आगन्तुक भेद हट कर अभेद का होना उचित ही है। दृष्टान्त द्वारा इसे यो समझना चाहिए कि जब राम के निकट घड़ा विद्यमान है तब उस घड़े के साथ उसकी आँख जुटने पर उस आँख स्वरूप नाली के द्वारा द्रुत पारे के समान स्वच्छ उसका अन्त करण उस घड़े तक जा पहुँचा। जिसका फल यह हुआ कि अन्त करण की वृत्ति और घड़ा ये दोनों एकदेशस्थ हो गये। इस प्रकार चैतन्य के भेदक उपाधियों की एकदेशस्थता हो जाने पर प्रदर्शित युक्ति के अनुसार घटाकार अन्त करण की वृत्ति से अवच्छिन्न चैतन्य और घड़े से अवच्छिन्न चैतन्य ये दोनों एक हो गये। अतः राम की वहाँ की अन्त करण वृत्ति में प्रतिविम्बित चैतन्यस्वरूप ज्ञान, एवं अन्त करण की प्रतिविम्ब गर्भवृत्ति ये दोनों प्रत्यक्ष कहलाते हैं।

चतुर्थ प्रत्यक्ष होता है विषय। विषय को प्रत्यक्ष इस दृष्टिकोण से कहा जाता है कि ज्ञान के सम्बन्ध में जिस प्रकार प्रत्यक्षता का व्यवहार होता है अर्थात् तद्बोधक वाक्य प्रयोग होता है उसी प्रकार विषय के सम्बन्ध में भी प्रत्यक्षता का व्यवहार होता हुआ पाया जाता है। जिस प्रकार लोग यह कहते हैं कि “घड़े का मुझे प्रत्यक्ष ज्ञान है” उसी प्रकार यह भी कहते हैं कि घट तो प्रत्यक्ष है। यहाँ प्रथम वाक्य प्रयोग से ज्ञान की प्रत्यक्षता प्राप्त होती है और द्वितीय वाक्य-प्रयोग से विषयगत प्रत्यक्षता। क्योंकि द्वितीय वाक्य प्रयोगस्थल में घड़े को प्रत्यक्ष कहा जा रहा है जो कि विषय है। ज्ञान कैसे प्रत्यक्ष कहलाता है और क्यों कहलाता है यह बात तो स्पष्ट हो चुकी है किन्तु इसका स्पष्ट होना अभी बाकी है कि विषयगत प्रत्यक्षता का प्रयोजक क्या है? विषय कैसे प्रत्यक्ष कहलाता है? तो इसके सम्बन्ध में वेदान्तियों का कहना यह है कि विषय का प्रमाता से अभिन्न हो जाना है विषय में प्रत्यक्षता का प्रयोजक। यहाँ अभिन्न हो जाने का अर्थ है—विषय का प्रमाता की सत्ता से अतिरिक्त-सत्ताक न होना। यह यो तो सरसरी नजर में दुर्घट-सी प्रतीत होती है। क्योंकि कहाँ विषय घट-पट आदि बाह्य वस्तुएँ और कहाँ अन्त करणावच्छिन्न चैतन्यस्वरूप प्रमाता? इन दोनों की सत्ता अर्थात् इन दोनों का अस्तित्व भला कैसे एक हो? परन्तु विषय और प्रमाता इन दोनों का सत्तैक्य अर्थात् सत्ता की एकता इस प्रकार सम्पादित

होती है कि प्रत्येक व्यावहारिक वस्तु स्वावच्छिन्न चैतन्य में अध्यस्त हुआ करती है। इसका अभिप्राय यह है कि जिसे पूर्ववर्ती लोग घडा कहते आते रहते हैं उसे ही परवर्ती लोग भी घडा कहते हैं। इसीलिए घडा व्यावहारिक होता है। ऐसा न होने पर सीप में प्रतीयमान रजत की तरह घट आदि व्यावहारिक भी व्यावहारिक न होकर प्रातिभासिक हो जाते।

सीप में प्रतीयमान रजत इसीलिए तो प्रातिभासिक होता है कि वह उक्त प्रतीतिकारी व्यक्ति के द्वारा रजतावच्छिन्न चैतन्य में अध्यस्त न होकर शक्तिका से अवच्छिन्न चैतन्य में अध्यस्त होता है। सारांश यह कि जिस सीप को पूर्ववर्ती लोग रजत नहीं समझते आ रहे थे उसे उसने रजत समझा। इसी प्रकार यदि वह प्रतीतिकारी व्यक्ति घडा को घटा न समझ कर और किसी को घडा समझ बैठता तो वह प्रतीत घडा प्रातिभासिक ही होता, व्यावहारिक नहीं। अतः यह मानना ही होगा कि घडा इसलिए व्यावहारिक है कि वह ज्ञाता व्यक्ति उसे घडा समझता है जो कि पूर्ववर्ती लोगों से घट रूप में प्रतीत होता आ रहा है। वेदान्तसिद्धान्त में किसी का भी अध्यास वस्तुतः होता है चैतन्य में ही। क्योंकि उनकी दृष्टि में अनध्यस्त को ही किसी भी अध्यास का अधिष्ठान होना चाहिए। इसलिए सीप में होने वाले रजतविभ्रम स्थल में भी शक्तिका में रजत का अध्यास नहीं होता है किन्तु शक्तिका से अवच्छिन्न चैतन्य में। इसका सरल अभिप्राय यह होता है कि जिस चैतन्याश में सीप का अध्यास होता आ रहा था उसी चैतन्य में सीप का अध्यास न करके इस ज्ञाता व्यक्ति ने रजत का अध्यास कर डाला। व्यावहारिक वस्तु की प्रतीतिस्थल में ऐसी परिस्थिति नहीं होती। वहाँ पूर्ववर्ती लोगों द्वारा जिस चैतन्याश में घट का अध्यास किया जाता आ रहा था, उसी चैतन्याश में परवर्ती व्यक्ति द्वारा भी घट का ही अध्यास किया गया। अतः घडा व्यावहारिक होता है, प्रातिभासिक नहीं। इस विवेचन से यह बात मली-मांति स्पष्ट हो गयी होगी कि प्रत्येक व्यावहारिक विषय स्वावच्छिन्न चैतन्य में ही अध्यस्त हुआ करते हैं। इसके साथ यह भी वेदान्त का सिद्धान्त याद रखना चाहिए कि आरोपित वस्तु की सत्ता अधिष्ठान की ही सत्ता हुआ करती है। अधिष्ठान की सत्ता से अतिरिक्त आरोपित की सत्ता होती नहीं। अधिष्ठान वह कहलाता है जिसमें किसी वस्तु का आरोप अर्थात् अध्यास किया जाता है। जैसे प्रकृत में जब कि उक्त विवेचन के अनुसार घट, घटावच्छिन्न चैतन्य में ही अव्यस्त होता है तो यह मानना ही होगा कि अधिष्ठानभूत चैतन्य की सत्ता से अतिरिक्त घट की कोई सत्ता होती नहीं। और प्रमाता है अन्तःकरण-वच्छिन्न चैतन्य। अन्तःकरण की वृत्ति इन्द्रिय-द्वारा घट आदि विषय तक जाती है और भेदक उपायियों की एकदेशस्थता के कारण दोनों उपवेय चैतन्य एक हो जाते हैं। यह भी बात ऊपर ज्ञानगत प्रत्यक्षता के विवेचन के अवसर पर कही जा चुकी है। अन्तः-

करण की वृत्ति यदि विषय के स्थान तक जायेगी तो अपनी वृत्ति के सहारे अन्त करण भी जायगा ही। अतः अन्त करण और घटात्मक विषय इन दोनों चैतन्य-भेदक उपाधियों की एकदेशस्थता के कारण घटावच्छिन्न चैतन्य और अन्त करणावच्छिन्न चैतन्य इन दोनों चैतन्यों का एक हो जाना स्वाभाविक ही होगा। अब जब दोनों चैतन्य एक हो गये तो स्वावच्छिन्न चैतन्य में अध्यस्त होने वाला घट फलतः अन्त करणावच्छिन्न चैतन्य में ही अध्यस्त हो उठता है। आरोग्य की सत्ता अधिष्ठान की सत्ता से अतिरिक्त होती नहीं इस पूर्व कथन के अनुसार उस घड़े की सत्ता अन्त करणावच्छिन्न-चैतन्यस्वरूप-प्रमाता की सत्ता से अतिरिक्त होगी नहीं। इसलिए प्रमाता की सत्ता से अतिरिक्त-सत्तायुक्त न होना, एतदात्मक प्रमाता का अभेद, दृश्य घट आदि में बन जाता है। अतः दृश्यभूत विषय भी प्रत्यक्ष कहलाता है। जहाँ दृश्य प्रातिभासिक होता है वहाँ देखते समय यह परिस्थिति होती नहीं। कहने का तात्पर्य यह है कि वेदान्त-सिद्धान्त में सत् तीन प्रकार के मान्य है। एक तो वह जिसे परमार्थ सत् माना एवं कहा जाता है। ब्रह्म कहिए या आत्मा कहिए वह माना जाता है परमार्थ सत्। क्योंकि वही माना जाता है वेदान्त-सिद्धान्त में कालत्रय में भी बाधित न होने वाला। “सारे अध्यासों का अधिष्ठान, अथवा यो कहा जाय कि जगत् रूप से परिणत होने वाली माया के अध्यास का अधिष्ठान। और जगत् की सारी व्यावहारिक वस्तुएँ हैं व्यवहार-सत्। क्योंकि इन्हीं की व्यावहारिक सत्ता के आधार पर सारा जागतिक व्यवहार चलाता है और भेदमूलक सारी सासारिक समस्याएँ समाहित होती हैं। प्रातिभासिक या प्रतिभास-सत् वह कहलाता है जो कि प्रतीत तो होता है किन्तु उसे जीवन के अनुकूल उपयोगात्मक व्यवहार में लाया नहीं जा सकता। जैसे सीप में प्रतीत होने वाला रजत होता है प्रातिभासिक। क्योंकि प्रतीत होकर वह रजतार्थी व्यक्ति को अपनी ओर आकृष्ट तो करता है किन्तु अपने में व्यावहारिकता के अभाव के कारण उस रजतार्थी की प्रवृत्ति को, उसके मनोरथ को, उसकी आवश्यकता को पूर्ण नहीं कर सकता। इस त्रिविध सत् या सत्यत्रितय के अन्दर परमार्थ सत् ब्रह्म केवल तत्त्वज्ञान का विषय होता है। अतः उसके सम्बन्ध में होने वाला अन्त करण वृत्त्यात्मक ज्ञान भी प्रत्यक्ष कहलाता है जो कि अन्त करण की शुद्धि के अनन्तर श्रुत-महावाक्यों से होता है। महावाक्यात्मक शब्द से जायमान होने पर भी वेदान्तसिद्धान्त में वह प्रत्यक्ष इसलिए माना जाता है कि वे लोग विषय के सन्निकर्ष स्थल में शब्द से होने वाले ज्ञान को भी प्रत्यक्ष मानते हैं उनका कहना है

(७७) निखिलजगदुपादानत्व ब्रह्मणो लक्षणम् । उपादानत्व च जगदध्यासाधिष्ठानत्वम्, जगदाकारेण परिणममानमायाधिष्ठानत्व वा ।

—वेदान्त-परिभाषा, विषय-परिच्छेद ।

कि यदि श्याम के आगे फूल विद्यमान हो और कोई उसे यह कह कर ध्यान दिलावे कि “यह फूल है” तो उस परिस्थिति में श्याम को उक्त वाक्य से प्रत्यक्षात्मक ही बोध होता है। इसका कारण यह है कि उक्त प्रत्यक्ष की प्रक्रिया वहाँ भी लागू होती है। ज्ञानियो को महावाक्य के श्रवण से होने वाले साक्षात्कार में उक्त प्रक्रिया पूर्ण रूप से तो लागू नहीं हो पाती। क्योंकि ब्रह्माकार अन्तःकरण में वहाँ चित् का प्रतिबिम्ब हो नहीं पाता। क्योंकि ब्रह्मात्मक चित् से अन्य कोई चित् तो मान्य नहीं कि उस चिदाकार अन्तःकरण की वृत्ति में चित् का प्रतिबिम्ब हो सके, जैसा कि घट आदि व्यावहारिक वस्तुओं को देखते समय होता है। जिसका वर्णन किया जा चुका है। फलतः तत्त्वज्ञानात्मक ब्रह्म-प्रत्यक्षस्थल में भी प्रत्यक्ष की पूरी उक्त प्रक्रिया लागू नहीं होती और प्रातिभासिक वस्तु स्थल में भी यह प्रक्रिया लागू नहीं होती। क्योंकि वहाँ द्रष्टा के आगे वह व्यावहारिक विषय विद्यमान नहीं रहता कि आँख उससे जा जुटे और अन्तःकरण उसके सहारे वहाँ जाकर विषय का आकार-ग्रहण कर पाये। सुतरा उक्त पूरी प्रक्रिया पूर्ण रूप से व्यावहारिक वस्तुओं को देखते समय ही लागू हो सकती है। इसीलिए वेदान्ती लोग अन्तःकरण और उसके धर्म, ज्ञान आदि की तरह सारी प्रातिभासिक वस्तुओं का प्रकाशन भी साक्षी के द्वारा ही मानते हैं। साक्षी और उसके द्वारा होने वाली प्रक्रिया का दिग्दर्शन पहले कराया जा चुका है। फिर भी विषय की व्यावहारिकता और प्रातिभासिकतामूलक अन्तर के कारण उक्त प्रकाशन के वृत्तिनिर्गम अंश में थोड़ा-सा अन्तर अवश्य हो जाता है। वह यह कि ज्ञान आदि आन्तर धर्मों के साक्षी द्वारा होने वाले मासन स्थल में, अन्तःकरण की वृत्ति का वहि-निर्गम होता नहीं किन्तु बाह्य प्रातिभासिक रजत आदि के साक्षि-द्वारक प्रकाशन स्थल में बाहर पहले से रजत न होने के कारण विषयाकार ग्रहण के लिए वृत्तिनिर्गम की अपेक्षा न होने पर भी उस प्रातिभासिक रजत और उसके प्रत्यक्षात्मक ज्ञान इन दो समसामयिक वस्तु के लिए अन्तःकरण की परिणामात्मक वृत्ति की आवश्यकता मान्य होती है। इस प्रकार प्रत्यक्ष की प्रक्रिया में विषय की विभिन्न स्वभावता के कारण थोड़ा अन्तर होने पर भी प्रत्येक प्रत्यक्ष-स्थल में उक्त प्रक्रिया के अनुसार विषय की सत्ता प्रमाता अन्तःकरणावच्छिन्न चैतन्य की सत्ता से अतिरिक्त रहती नहीं अतः विषय प्रत्यक्ष कहला सकते हैं।

विषय प्रत्यक्ष के इस विहित विवेचन के अनन्तर प्रश्न यह उठता है कि “किसी फल के रूपदर्शन के समय नियमतः उसका परिमाण भी रूप की तरह प्रत्यक्ष क्यों नहीं हो जाता है ?” क्योंकि वहाँ का रूप और परिमाण दोनों ही एक ही फल में आश्रित होने के कारण चैतन्य के भेदक अन्तःकरणवृत्तिस्वरूप उपाधि के फल देशगमन होने पर भेदक उपाधियों की एक देशस्थता होने पर उपवेद्य चैतन्य एक हो जाते हैं” इस पूर्व प्रदर्शित नियम के अनुसार रूपावच्छिन्न चैतन्य और अन्तःकरणावच्छिन्न चैतन्य की एकता की तरह परिमाणावच्छिन्न

चैतन्य और अन्त करणावच्छिन्न चैतन्य की भी एकता अनिवार्य होगी । क्योंकि रूप और अन्त करण जैसे एकत्र अवस्थित होंगे तैसे परिमाण और अन्त करण भी तो एकत्र ही अवस्थित होंगे ? अन्त करण भी रूप एव परिमाण के स्थान में इसलिए जा बैठेगा कि अन्त करण की वृत्ति और अन्त करण ये दोनों भिन्न नहीं होते । अतः अन्त करण की वृत्ति के वहाँ जाने पर अन्त करण का भी वहाँ गमन मानना ही होगा ।

इस प्रश्न का उत्तर वेदान्ती लोग यह देते हैं कि विषयगत प्रत्यक्षता के लिए जैसे विषय-चैतन्य और प्रमातृ-चैतन्य इन दोनों का आगन्तुक अभेद अपेक्षित है, वैसे^{५६} अन्त करणवृत्ति की विषयाकाराकारिता अर्थात् विषय के आकार का ग्रहण भी अपेक्षित है । प्रदत्त आपत्ति स्थल में जब कि अन्त करण की वृत्ति रूपाकार रहेगी, तब वह परिमाणाकार कभी नहीं हो सकती । अतः उक्त चैतन्याभेद रूप और परिमाण दोनों के लिए समान होने पर भी अपेक्षित परिमाणाकार अन्त करणवृत्ति के न होने के कारण उक्त आपत्ति वारित समझी जानी चाहिए । इसके अनन्तर भी जब वेदान्तियों के समक्ष यह प्रश्न उपस्थित किया जाता है कि जहाँ कोई किसी को यह कहता है कि “तुम बड़े भाग्यवान् हो” तो वहाँ उस वाक्य के सुनने से श्रोता को स्वकीय भाग्याकार अन्त करण की वृत्ति भी होती है और धर्मात्मक भाग्य अन्त करण का ही धर्म होने के कारण दोनों ही नियमत एकदेशस्थित होंगे अतः दोनों चैतन्यों में अभेद भी रहेगा ही । ऐसी परिस्थिति में “मैं धार्मिक हूँ” ऐसा प्रत्यक्ष लोगों को होना चाहिए जो कि होता नहीं । तो इसके उत्तर में वेदान्तियों की ओर से यह कहा जाता है कि विषयगत प्रत्यक्षता के लिए विषयगत योग्यता अर्थात् प्रत्यक्ष होने की योग्यता भी अपेक्षित है । भाग्य में वह योग्यता होती नहीं । वह स्वभावतः अतीन्द्रिय होने के कारण प्रत्यक्ष-योग्य नहीं कहला सकता । किसी के स्वभाव के सम्बन्ध में यह प्रश्न नहीं उठाया जा सकता कि उसका स्वभाव ऐसा क्यों है ? अतः भाग्य की स्वाभाविक अतीन्द्रियता पर अविश्वास नहीं प्रस्तुत किया जा सकता । कल्पना नियमत अनुभूयमान फल के अनुरूप ही हुआ करती है । तदनुसार भाग्य को प्रत्यक्ष का अविषय मानना ही होगा । कुछ लोग जब कि यह प्रश्न उपस्थित करते हैं कि अतीत सुख के स्मरण-स्थल में सुख को प्रत्यक्षता की आपत्ति अब भी अनिवारित है । क्योंकि उस समय उस व्यक्ति को सुखाकार अन्त करण की वृत्ति भी इसलिए अवश्य रहेगी कि सुख का स्मरण रहेगा । सुख योग्य अर्थात् प्रत्यक्ष योग्य भी होता ही है । क्योंकि वर्तमान सुख का अनुभव होना ही है । सुख और अन्त करण को अलग किया नहीं जा सकता क्योंकि वेदान्त-सिद्धान्त में वह

(७८) तत्तदाकारवृत्त्युपहितत्वस्यापि प्रमातृविशेषणत्वात् ।

—वेदान्त-परिभाषा, प्रत्यक्ष-परिच्छेद ।

भी अन्तःकरण का ही धर्म माना जाता है। ऐसी परिस्थिति स्मृत्यमाण सुख प्रत्यक्ष क्यों नहीं कहलाने लगेगा ? तो इसका उत्तर वेदान्ती-लोग यह देते हैं कि विषय को प्रत्यक्ष बनने के लिए योग्य के समान वर्तमान भी होना चाहिए। सुख के स्मरण स्थल में सुख अतीत होने के कारण वह वर्तमान होता नहीं।

प्रत्यक्ष को सविकल्पक और निर्विकल्पक इन दो भागों में विभक्त, वेदान्ती-लोग भी करते हैं।^{१५} परन्तु नैयायिकों से इन्हे सैद्धान्तिक मतभेद इसके सम्बन्ध में यह है कि ये लोग वाक्यज्ञान को भी निर्विकल्पक मानते हैं। क्योंकि विषयसन्निकृष्ट होने पर उक्त प्रत्यक्ष की प्रक्रिया के द्वारा सर्वथा आक्रान्त होने के कारण शब्दज बोध भी परोक्ष नहीं, प्रत्यक्ष ही होता है। इसके सम्बन्ध में लौकिक उदाहरण यह उपस्थित किया जाता है कि जहाँ दश व्यक्ति कही जाते हों तो उनके अन्दर कोई एक गणक व्यक्ति अपने को मूलते हुए यदि यह निर्णय करे कि हमलोग दश के बदले अब नौ ही रह गये हैं एक अवश्य ही कही सदा के लिए हम लोगों से बिछुड़ गया, और इसके परिणाम में वह अत्यन्त दुःखी हो जाय, और कोई उसे यह याद दिलाये कि “तुम ही तो दशम हो” तो उस दुःखी व्यक्ति को दशम का अर्थात् दशम रूप में अपना साक्षात्कार ही होता है। क्योंकि परोक्ष-ज्ञानस्थल में उस प्रकार से पुनर्जिज्ञासा की शान्ति होती नहीं, जिस प्रकार से प्रत्यक्ष स्थल में। उक्त परिस्थिति में उस अपने को मूलने वाले दशम व्यक्ति को स्वस्वरूप दशम व्यक्ति की अपेक्षा या दशम की जिज्ञासा बिल्कुल रह नहीं जाती अतः यह मानना आवश्यक है कि उसे अपने रूप में दशम का प्रत्यक्ष ही, “तुम ही तो दशम हो” इस श्रुत वाक्य से होता है। नैयायिक लोग ऐसा कभी नहीं मान सकते। वे वाक्य से परोक्षात्मक शाब्दबोध ही मानते हैं। कुछ नैयायिक, पद से कदाचित् निर्विकल्पक अर्थस्मरण मले ही मान लें परन्तु वाक्य से होने वाले बोध को सभी नैयायिक प्रत्यक्ष से भिन्न ही मानते हैं। परोक्ष ही मानते हैं।^{१६}

“तत्त्वमसि” (तुम वही हो) इस महावाक्य के श्रवण से उस श्रोता को जिसका अन्तःकरण पहले ही शुद्ध हो गया रहता है, उस व्यक्ति को निर्विकल्पक प्रत्यक्षात्मक बोध कैसे होता है ? इस प्रश्न के उत्तर में वेदान्तियों के घर में मतैक्य नहीं पाया जाता है। एक दल का कहना यह है कि तत् अर्थात् “वह” पद के वाच्य अर्थ और “त्वम्” अर्थात्

(७६) तत्र सविकल्पक वैशिष्ट्यावगाहि ज्ञानम् । यथा घटमह जानामीति ज्ञानम् ।
निर्विकल्पक तु ससर्गानवगाहि ज्ञानम् । —वेदान्त-परिभाषा ।

(८०) प्राचीनैराकाशपदादाकाशासे तदुपस्थाप्य धर्मा-प्रकारक शाब्दबुद्धेरेवोपगमात् । तदुक्तम् “अस्तु वा पदादपिनिर्विकल्पकम्” इति ।

—शक्तिवाद, आकाश पदविचार ।

“तुम्” के वाच्य अर्थ होते हैं क्रमश ईश्वर और जीव । ईश्वर होता है माया का अधीश होने के कारण सर्वज्ञ और जीव होता है अन्तःकरण के द्वारा परिच्छिन्न होने के कारण असर्वज्ञ । ऐसी परिस्थिति में इन दो वाच्य अर्थों का अभेद इसलिए सम्भव नहीं कि इन दोनों के अन्दर एक में विद्यमान सर्वज्ञता से दूसरे में विद्यमान अल्पज्ञता आपस में सर्वथा विरुद्ध है । विरुद्धस्वभावयुक्त दो वस्तुएँ कभी एक नहीं हो सकती । अतः उक्त महावाक्य से जीव और ब्रह्म की एकता समझने के लिए उक्त दोनों पदों के लक्ष्य अर्थ को ही लेना होगा, वाच्य अर्थों को नहीं । लक्ष्य अर्थ की प्राप्ति नियमतः लक्षणा के सहारे ही सम्भव है । इसलिए “मागत्याग” लक्षणा का आश्रयण कर के दोनों ओर के विरुद्ध अशमूत सर्वज्ञता और अल्पज्ञता इन दोनों को छोड़ कर अविरुद्ध चैतन्यों को ही दोनों ओर से लेकर “अभिन्न चैतन्य” को समझा जाता है ।

परन्तु दूसरा दल इस बात के लिए राजी नहीं पाया जाता है^१ । उसका कहना है कि उक्त महावाक्य से अभिन्न चैतन्य को समझने के लिए लक्षणा की आवश्यकता ही नहीं है । क्योंकि वाच्य अर्थ को लेने पर भी अभिन्नता एव उसकी प्रतीति सम्भव है । इस कथन का तात्पर्य यह है कि जहाँ कोई भी विशिष्ट अर्थात् दो का एक मिलित-रूप एक किसी पद का वाच्य अर्थ होगा वहाँ दोनों अशो में वाच्यता मान्य होगी ही । क्योंकि ऐसा न मानने पर मिलित में वाच्यता कैसे आ पायेगी ? इसलिए “तत्” पद का वाच्य जब कि “सर्वज्ञ-चैतन्य” यह है, तो केवल चैतन्य भी वाच्य है ही । इसी प्रकार “त्वम्” शब्द का वाच्य भी केवल चैतन्य को लेकर दोनों चैतन्यों के अभेद की प्रतीति सरल पद्धति से हो सकती है फिर क्यों “मागत्याग लक्षणा” का भार सर पर लिया जाय ?

यहाँ एक आपसी मतभेद यह भी वेदान्तियों के बीच प्राप्त है कि महावाक्य के श्रवण के अनन्तर ही अभिन्न चैतन्य का निर्विकल्पक साक्षात्कार हो जाता है ? या उसके अनन्तर मनन और निदिध्यासन करके ? इस प्रश्न का उत्तर दो दल दो प्रकारों से देते हुए पाये जाते हैं । एक दल का कथन यह है कि मनन और निदिध्यासन अन्तःकरण की शुद्धि के लिए अपेक्षित होने के कारण महावाक्य श्रवण से होने वाले अभिन्न ब्रह्म साक्षात्कार के हो जाने पर मनन और निदिध्यासन कैसे स्थान पा सकता है ? किन्तु द्वितीय दल ठीक इसके विपरीत यह कहता है कि क्रमिक श्रवण, मनन और निदिध्यासन से सुमस्कृत मन में अभिन्न चैतन्य का साक्षात्कार होता है, महावाक्य से नहीं । इस पर जब यह प्रश्न उठाया जाता है कि उपनिषदों में तो यह कहा गया है कि ब्रह्म मन से जाना नहीं जा सकता, फिर

(८१) चय तु ब्रूम —सोऽयं देवदत्त, तत्त्वमसीत्यादौ विशिष्टवाचकानां पदानामेक-
देशपरत्वेऽपि न लक्षणा । —वेदान्त-परिभाषा, आगम-परिच्छेद ।

यह कथन कैसे सङ्गत हो सकता कि मन से उस चैतन्यात्मक ब्रह्म का साक्षात्कार किया जाता है ? तो इसके उत्तर में वेदान्तियों का यह दल यह कहता है कि उस वेद का अंशमय यह है कि अशुद्ध मन से वह देखा नहीं जा सकता ।^१ मनन और निदिध्यासन से शुद्ध मन से वह देखा जा सकता है । ऐसा न मानने पर उपनिषद् में अन्यत्र जो यह कहा गया पाया जाता है कि “ब्रह्म को मन से ही” देखा जा सकता है यह कथन असंगत हो जायगा । दोनों तरह के वाक्य जब कि उपनिषद् के ही हैं तो दोनों की मान्यता समान रूप में होनी चाहिए । इसलिए ब्रह्म को शुद्ध मन से गम्य एवं अशुद्ध मन से अगम्य मान लेने पर ही दोनों औपनिषद वाक्य संगत हो सकते हैं ।

जो दल ब्रह्म का मानस साक्षात्कार न मान कर शब्दज साक्षात्कार मानता है, जिसका उल्लेख यहाँ ही पहले किया गया है वह इस औपनिषद दो वाक्यों के बीच आपाततः प्रतीत होने वाले पारस्परिक विरोध को हटा कर समन्वय, वृत्तिव्याप्यता और फलव्याप्यता के आधार पर करता है । जिसकी चर्चा पहले भी की गयी है । यहाँ फिर उसे स्पष्ट रूप से इस प्रकार समझना चाहिए कि शुद्ध अन्तःकरण वाले व्यक्ति को जब उपयुक्त गुरु के द्वारा “तत्त्वमसि” यह महावाक्य प्राप्त होता है तो उसे उस वाक्य से होने वाला साक्षात्कार घट, पट आदि व्यावहारिक वस्तुओं का साक्षात्कार-सा होता नहीं । क्योंकि व्यावहारिक वस्तुओं के प्रत्यक्ष स्थलो में व्यावहारिक वस्तुओं में फलव्याप्यता और उसके लिए अपेक्षित होने वाली वृत्तिव्याप्यता ये दोनों ही व्याप्यताएँ उपस्थित होती हैं । किन्तु ब्रह्म के वाक्यज बोधस्थल में वृत्तिव्याप्यता तो जाती है ब्रह्म में । किन्तु फलव्याप्यता जा पाती नहीं । वृत्तिव्याप्यता का अर्थ है अन्तःकरणवृत्ति का विषय होना और फलव्याप्यता का अर्थ है वृत्ति में प्रतिबिम्बित चित् का विषय होना । ग्राह्य चित् से अन्य चित् असम्भव होने के कारण ब्रह्माकार अर्थात् चिदाकार अन्तःकरण की वृत्तियों में चित् का प्रतिबिम्ब हो नहीं पाता अतः वृत्ति में प्रतिबिम्बित चित् की विषयतात्मक फलव्याप्यता चित्स्वरूप ब्रह्म में जा नहीं पाती । किन्तु अन्तःकरण की ब्रह्माकार वृत्ति होने के कारण वृत्तिविषयतास्वरूप वृत्तिव्याप्यता ब्रह्म में समन्वित हो पाती है । इस वस्तुस्थिति के अनुसार उपनिषद् में कहीं तो यह कहा गया है कि ब्रह्म भी प्रतिपाद्य विषय होता है अर्थात् वह मन का विषय

(८२) मनोऽगम्यत्व-श्रुतिश्चासङ्कृतमनोविषया । • शास्त्रदृष्टिसूत्रमपि
ब्रह्मविषयमानसप्रत्यक्षस्य शास्त्रप्रयोज्यत्वादुपपद्यते । तदुक्तम्—

अपि सराधने सूत्राच्छास्त्रार्थध्यानजा प्रभा ।

शास्त्रदृष्टिर्मता ता तु वेत्ति वाचस्पति परम् ॥ इति ॥

—वेदान्त-परिभाषा, प्रयोजन-परिच्छेद ।

होता है, ग्राह्य होता है, और कही इस प्रकार कहा गया है कि ब्रह्म मन का अगम्य है, उसे नहीं समझा जा सकता। सारांश यह कि वृत्तिव्याप्यता के दृष्टिकोण से ब्रह्म को मन का विषय माना गया है और फलव्याप्यता के दृष्टिकोण से उसे मन का अविषय। इस प्रकार किये गये विवेचन के द्वारा प्रदर्शित औपनिषद वाक्यों में समन्वय समझना चाहिए।

प्रत्यक्ष के लिए अपेक्षित सन्निकर्ष के सम्बन्ध में वेदान्तियों का अभिमत यह ज्ञातव्य है कि उनके मत में भी यह मीमांसक मत की तरह अनुपलब्धि को अभाव के ग्राहक रूप में एक स्वतन्त्र प्रमाण माना गया है, इसलिए अभाव का प्रत्यक्ष मान्य नहीं होता। इसका फल यह होता है कि वेदान्तमत में न्यायमत की तरह “विशेषण विशेष्यभावसन्निकर्ष” प्रत्यक्ष के लिए अपेक्षित होता नहीं। सुतरा भाव ग्राहक, पाँच ही सन्निकर्ष मान्य होते हैं। स्वीकर्तव्य पाँच सन्निकर्षों के सम्बन्ध में भी नैयायिकों से विशेषता यह होती है कि समवाय अमान्य होने के कारण स्वीकर्तव्य पचविध सन्निकर्षों के अन्दर समवाय का स्थान “तादात्म्य” ले लेता है। फलितार्थ यह होता है कि सयोग, सयुक्त-तादात्म्य और सयुक्त-तदात्म-तादात्म्य, तादात्म्य और तादात्म्यतादात्म्य ये पाँच प्रकार सन्निकर्ष प्रत्यक्ष के उपयोगी होते हैं। उदाहरण क्रमशः नैयायिक मत के समान समझना चाहिए। सन्निकर्ष की यह पचविधता यहाँ अन्य लेखकों के मतानुसार लिखी गयी है। मैंने वेदान्त-परिभाषा की अपनी संस्कृत व्याख्या “भगवती” के अन्दर यह स्थिर किया है कि वेदान्तियों के मत में सन्निकर्ष की संख्या पाँच भी न होकर तीन ही होनी चाहिए। सामान्यलक्षणा और ज्ञानलक्षणा इन दोनों अलौकिक सन्निकर्षों की मान्यता वेदान्त-सिद्धान्त में विलकुल नहीं है। इसका कारण यह है कि बौद्ध-सिद्धान्त की तरह वेदान्तसिद्धान्त में भी “सामान्य” पदार्थ की मान्यता नहीं। ज्ञानलक्षणा सन्निकर्ष से वेदान्तियों को गाढ़ी दुश्मनी इसलिए है कि नैयायिक एवं वैशेषिक वेदान्तियों के सर्वस्व “अनिर्वचनीय-ख्याति” पर विजय इसी से पाते हैं। ज्ञानलक्षणा सन्निकर्ष के बल पर ही अन्यथा-ख्याति स्थापित हो पाती है। इसका विशदीकरण ख्यातियों के विवेचन के अवसर पर आगे हो पायेगा। तृतीय अलौकिक सन्निकर्ष योगज को भी वह महत्ता वेदान्ती लोग देते नहीं जो उसे नैयायिकों के घर में प्राप्त है। इसका कारण यह है कि योग में मान्य प्राकाम्य को यदि मान लिया जाय तो योगी अपनी इच्छा के अनुसार उस अमेय कहलाने वाले ब्रह्म को घट, पट आदि की तरह आँख में भी देख सकेगा। सारी वृत्तिव्याप्यता और फलव्याप्यता आदि के वेदान्तसम्मत-निर्णय अस्म-व्यस्त हो उठेंगे। इस प्रकार विचार कर देखने पर वेदान्ती लोग सारे अलौकिक सन्निकर्षों की मान्यता से अपने को विलकुल अलग रखते हैं। यह वेदान्तसम्मत प्रत्यक्ष-प्रक्रिया किन प्रकार आलोच्य है, यह आगे बतलाया जायेगा।

साख्य की प्रत्यक्ष प्रक्रिया चार्वाक के लिए अमान्य—

साख्य और योग की प्रत्यक्ष-प्रक्रिया उक्त प्रक्रियाओं से और तरह की है। द्रष्टव्य विषय और इन्द्रिय इन दोनों के सन्निकर्षों की अपेक्षा प्रत्यक्ष के लिए यहाँ भी उसी प्रकार मान्य है, जैसे प्रदर्शित-मतसिद्ध प्रत्यक्ष के लिए। यहाँ प्रत्यक्ष का निर्वचन इस प्रकार किया गया है कि द्रष्टव्य विषय से संपृक्त इन्द्रिय के अधीन होने वाला ज्ञान है प्रत्यक्ष। जहाँ तक प्रत्यक्ष के लिए अपेक्षित इन्द्रिय के साथ होने वाले सन्निकर्षों की बात है 'साख्यसिद्धान्त' में भी वेदान्त मत वर्णन के समय वर्णित सन्निकर्षों की ही यहाँ भी मान्यता है। और लक्षण के स्वरूप को देखते हुए ऐसा मालूम पड़ता है कि साख्य की भी प्रत्यक्ष-प्रक्रिया न्यायमत की जैसी होगी। परन्तु ऐसा है नहीं। क्योंकि जो प्रत्यक्ष की प्रक्रियाएँ यहाँ बतलायी जा चुकी हैं सारी प्रक्रियाएँ विचारपूर्वक देखने पर द्रष्टा की ओर से विषयाभिमुख होने वाली मालूम पड़ती हैं। परन्तु साख्य की प्रक्रिया को देखेंगे तो ऐसा नहीं देखने को मिलेगा। साख्य की प्रत्यक्ष-प्रक्रिया विषय की ओर से द्रष्टा के अभिमुख होती हुई दिखाई देती है। प्रक्रिया का स्वरूप यह है कि आँख जब विषय से जुटती है अर्थात् आँख की रश्मि द्रष्टव्य विषय के साथ जुटती है तब आँख को निर्विकल्पक भाव से उस विषय का ज्ञान होता है। उसके अनन्तर आँखगत निर्विकल्पक के विषय होने वाले उस दृश्य वस्तु को मन अपने सकल्प-विकल्पात्मक व्यापार से व्याप्त करता है। तदनन्तर उसे ही अहंकार अपने अभिमानात्मक व्यापार से व्याप्त कर बैठता है। और इसके भी पश्चात् बुद्धि अपने निश्चयात्मक व्यापार से उसे व्याप्त करती है। यह निश्चयात्मक बौद्ध-व्यापार ही तत्त्वतः कहलाता है उस विषय का प्रत्यक्ष। साख्यशास्त्री विद्वान् ने इस प्रात्यक्षिक प्रक्रिया को समझाने के लिए एक अच्छा प्राचीन कालिक एकतन्त्र शासन के अन्दर प्रचलित कर ग्रहण की पद्धति का दृष्टान्त उपस्थित किया है।^१ वे कहते हैं कि गाँव का मुखिया जैसे कुटुम्बी गृहस्थो से कर अर्थात् शुल्क लेकर इकट्ठा करके परगने के अध्यक्ष के पास उन एकत्र किये गये घनात्मक शुल्को को दे देना है और अनन्तर वह परगनाध्यक्ष उसे लेकर अपने जिले के अध्यक्ष के पास दे देता है। इसके बाद वह जिलाध्यक्ष उस क्रमागत घन-राशि को लेकर केन्द्राध्यक्ष के पास मजाने में दे देता है और केन्द्राध्यक्ष उस घनराशि का उचित उपयोग राजकीय कार्यों में

(८३) यथाहि ग्रामाध्यक्ष कौटुम्बिकेभ्यः करमादाय विषयाध्यक्षाय प्रयच्छति । विषयाध्यक्षश्च सर्वाध्यक्षाय स च भूपतये । तथा बाह्येन्द्रियाण्यालोच्य मनसे-समर्पयन्ति । मनश्च सकल्पाहकाराय, अहंकारश्चाभिमन्य बुद्धौ सर्वाध्यक्षभूतायम् ।

—साङ्ख्यतत्त्व-कौमुदी, का० ३६ ।

करता है उसी प्रकार आँख आदि बाह्य इन्द्रियाँ स्वयं ग्रहण करके उस विषय को मन की ओर बढ़ा देती हैं। अनन्तर इसी प्रकार अहंकार के पास होकर वह विषय बुद्धि के पास पहुँच जाता है। बुद्धि उसका निश्चय करती है। जब कि साख्यसिद्धान्तियों के निकट और ओर से यह प्रश्न उपस्थित किया जाता है कि इन्द्रियों से लेकर बुद्धि तक सभी तो जड़ ही हैं। ऐसी परिस्थिति में विषय का प्रकाशन कैसे सम्भव कहा जाता है? तब उक्त सिद्धान्तियों की ओर से उत्तर यह मिलता है कि बुद्धि और पुरुष इन दोनों में परस्पर छाया-पति अर्थात् विम्ब-प्रतिविम्बभाव होता है। इसलिए बुद्धि भी प्रकाशशील हो जाती है। इसलिए उसके निश्चयात्मक व्यापार से विषय का प्रकाशन सम्भव होता है।

कुछ आवुनिकों का कहना है कि आँख से होने वाले प्रत्यक्ष स्थल में आँख की रश्मि द्रष्टव्य विषय से जाकर नहीं जुटती है अर्थात् आँख की वृत्ति विषयाभिमुख नहीं होती है। विषय का ही प्रभाव आँख पर पड़ता है। परन्तु साख्य का सिद्धान्त ऐसा नहीं है। क्योंकि “प्रत्यक्ष” शब्द की व्याख्या साख्य मत में इस प्रकार की गयी पायी जाती है कि “प्रतिगत अक्ष ज्योतिर् इन्द्रियं है प्रत्यक्ष” यहाँ “प्रतिगत” का अर्थ अवश्य ही अपने प्रत्येक विषय के साथ सगन अर्थात् सम्बद्ध यह है। इस व्याख्या से यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि आँख ज्योतिर् उसकी रश्मि विषय तक जाती है। जगह-जगह पर प्रत्यक्ष का अर्थ “अर्थ सन्निकृष्ट इन्द्रिय” इस प्रकार किया गया पाया जाता है। “अर्थसन्निकृष्ट” इस शब्द का सहजतः यही अर्थ प्रतीत होता है कि “अर्थ के साथ अर्थात् द्रष्टव्य विषय के साथ सम्बन्ध स्थापित करने वाला।” “गतिशील वही प्रतीत हुआ करता है जो कि किसी के साथ सम्बन्ध स्थापन करता है। इससे भी यही मान्य प्रतीत होता है कि आँख ही रश्मि द्वारा विषय-प्रदेश तक जाकर उस विषय को निर्विकल्पकात्मक अपने व्यापार से आवद्ध करती है। सम्भव है कि कुछ लोगो को यह सुन कर आश्चर्य हो कि प्रकृति की जड़ता के कारण जब कि सारे प्राकृत पदार्थ जड़ ही हैं तो उसी के अन्दर आने वाली बुद्धि को कैसे निश्चय-ज्ञान का आश्रय अथवा निश्चय-ज्ञानात्मक समझा जाय? तो इसका उत्तर यह देकर साख्यशास्त्रियों की ओर स आश्चर्यरहित किया जायगा कि इस सिद्धान्त में सारे ज्ञान आत्मवर्म न होकर जडवर्म ही माने जाते हैं। आत्मा साख्यसिद्धान्त में स्वयं चैतन्य स्वरूप है—चेतना का आश्रय

(८४) विषय विषय प्रति वर्तते इति प्रतिविषय इन्द्रियम् । वृत्तिश्च सन्निकर्षः ।

अर्थसन्निकृष्टमिन्द्रियमित्यर्थः । —साख्यतत्त्व कौमुदी, का० ५ ।

प्राप्तार्थं प्रकाशलिङ्गाद् वृत्तिसिद्धिः ११०६।

भागगुणाम्या तत्त्वान्तरं वृत्तिः सम्बन्धार्थं सर्पतीति ११०७।

—साङ्ख्यप्रवचनसूत्र, अध्याय ५ ।

नहीं कि चेतनात्मक ज्ञान का आश्रय आत्मा को माना जाना आवश्यक कहा जा सके। निश्चयात्मक प्रत्यक्ष के आश्रय या तदात्मक बुद्धि को सांख्य शास्त्री लोग^६ अशत्रय युक्त मानते हैं। इसका कारण है यह कि “चेतन मैं कर रही हूँ” यही है बुद्धि का स्वरूप। अतः “चेतन” यह पहला, “मैं” यह दूसरा, और “करना” यह तीसरा भाग उसका होता है। सांख्यसिद्धान्त के अनुसार बुद्धि के इन तीनों अंशों के अन्दर चैतन्य अंश वस्तुतः बुद्धि का है नहीं, आत्मा की छायापत्ति के कारण ही उक्त प्रकार बुद्धि के अंश रूप में चैतन्य प्रतीत होता है। और जहाँ तक कुछ करने की बात है वह बुद्धि के लिए निजी है। क्योंकि यह निश्चय-व्यापारक बुद्धि उस मूल प्रकृति की प्रथम पुत्री है, प्रथम परिणाम है। निर्विकल्पक और सविकल्पक रूप से प्रत्यक्ष का विभाजन सांख्यसिद्धान्त में भी मान्य है। सामान्यलक्षण सन्निकर्ष और ज्ञानलक्षण सन्निकर्ष इस सिद्धान्त में मान्य नहीं है। क्योंकि यहाँ भी प्रमाकर सम्प्रदाय की तरह भ्रमस्थल में अख्याति की मान्यता से यह स्पष्ट-सा प्रतीत होता है कि यहाँ भी कोई एक चित्रात्मक ज्ञान मान्य नहीं है जैसा कि न्यायमत में “यह फूल सुगन्धित है” इत्यादि ज्ञानलक्षण-सन्निकर्ष से होने वाला एक ज्ञान मान्य होता है। और प्रत्येक वस्तु इस सिद्धान्त में प्रतिक्षण परिणामी मान्य होने के कारण बौद्ध-सिद्धान्त की तरह यहाँ भी सामान्य को मान्यता देना कठिन है। सामान्य की मान्यता यहाँ इसलिए भी नहीं कही जा सकती कि ये लोग प्रकृति, पुरुष, महत्तत्त्व, अहंकार आदि स्वीकरणीय पचीस तत्त्वों से अतिरिक्त कोई तत्त्व मानते नहीं। इन तत्त्वों की सख्यागत आग्रह के कारण ही तो यह दर्शन साम्य कहलाता है? ऐसी परिस्थिति में सामान्य नामक अलग कोई पदार्थ यहाँ मान्य नहीं हो सकता। अतः सामान्यलक्षण सन्निकर्ष भी यहाँ बन नहीं सकता। यद्यपि यह बात सही है कि नैयायिक और वैशेषिक लोग भी सर्वत्र सामान्यलक्षणा स्थल में “सामान्य” पद से जात्यात्मक अतिरिक्त पदार्थ का ही ग्रहण नहीं करते द्रव्य, गुण आदि स्वरूप भी सामान्य “सामान्यलक्षण” शब्द के अन्दर आनेवाले “सामान्य” शब्द से गृहीत होते हैं। क्योंकि “समानगत भाव अर्थात् धर्म है सामान्य” इस यौगिक व्याख्या के अनुसार द्रव्य, गुण आदि भी सामान्य हो पाते हैं। जैसे एक ही लम्बी लकड़ी यदि अनेक कोठरियों में लगी होती है तो वह एक लकड़ी जो कि एक पार्थिव द्रव्य है उन अनेक कोठरियों के लिए सामान्य हो जाना है। परन्तु सांख्यसिद्धान्त में इस प्रकार का भी सामान्य गृहीत नहीं हो सकता। क्योंकि अविज्ञान उमे स्वीकरणीय प्रकृति पुष्प आदि तत्त्वों के अन्दर किसमें अन्तर्भुक्त किया जायगा? इसका उत्तर देना कठिन होगा। और एक बात इस सम्बन्ध में ध्यान देने योग्य यह भी है कि सामान्यलक्षण-सन्निकर्ष ग्राह्य और ग्राहक सामान्य के बीच एक ठोस

(८५) तेनाशत्रयवती बुद्धि । तत्परिणामेन ज्ञानेन ---न्यायसिद्धान्त मुक्तावली ।

धर्मधर्मीभाव की स्वीकृति की अपेक्षा रखता है। जो कि साख्ययोग सिद्धान्त में सर्वथा असम्भव है। क्योंकि वास्तविक धर्मधर्मीभाव तभी हो सकता है जब कि धर्म और धर्मी इन दोनों के बीच तादात्म्य न माना जाय, वास्तविक अमेद न माना जाय। परन्तु ऐसा साख्यसिद्धान्त में कब सम्भव होने वाला है? रही बात होती हुई सामान्य विषयक प्रतीति की, तो उसका सम्पादन साख्य और योगसिद्धान्त में “विकल्प” नामक एक प्रकार अन्तःकरण-वृत्ति की मान्यता के सहारे सम्भव है। कहने का तात्पर्य यह है कि साख्य एव योगसिद्धान्त एक प्रकार ऐसा भी ज्ञान मानता है जिसके विषय बिल्कुल होते नहीं किन्तु उसके सम्बन्ध में वह ज्ञान लोगों को हो जाया करता है। जैसे “बन्ध्यापुत्र”, “कूर्म रोम”, “शशविषाण” आदि शब्द सुनने पर श्रोता को उससे बोध अवश्य हो जाता है परन्तु उस बोध का विषय यदि सारे ससार को भी छान डाला जाय तो कभी मिल सकता नहीं। तदनुसार सामान्य का भी होने वाला ज्ञान साख्ययोगसिद्धान्त में विकल्पात्मक ही हो सकता है। अतः प्रत्यक्षात्मक ज्ञान के सम्पादनार्थ सन्निकर्ष रूप में ज्ञान लक्षणा को मान्यता दी नहीं जा सकती।

वस्तुतः साख्य और वेदान्त सम्मत प्रत्यक्ष की प्रक्रियाओं की ओर गहराई के साथ दृष्टि दी जाय तो यह स्पष्ट प्रतीत होगा कि वेदान्तियों ने साख्य की प्रत्यक्ष प्रक्रिया को ही अधिक अंश में उसकी व्याख्या करके, उसे स्पष्ट करके, अपनाया है। जहाँ तक अन्तःकरण की वृत्ति एव विषयाकाराकारिता की बात है पूर्ण रूप से वेदान्तियों ने साख्य के दृष्टि-कोण को अपनाया है। और जहाँ तक अन्तःकरण की विषयाकाराकारित वृत्ति में चैतन्य के प्रतिबिम्ब का प्रश्न है उसे भी वेदान्तियों ने साख्य से ही पाया है। क्योंकि विषयाकार अन्तःकरण की वृत्ति में चित् की छायापत्ति साख्य लोग भी कहते ही हैं। यदि यह कहा जाय कि साख्यसिद्धान्त में अन्तःकरण की वृत्ति और चैतन्य स्वरूप आत्मा इन दोनों में पारस्परिक छायापत्ति मान्य होती है किन्तु वेदान्तसिद्धान्त में चैतन्य का ही प्रतिबिम्ब माना जाता है अन्तःकरण की वृत्ति में। तो यह कथन भी उतना सारवान् इसलिए नहीं कहा जायगा कि छायापत्ति कहा जाय अथवा विम्बप्रतिबिम्ब भाव कहा जाय दोनों का अभिप्रेत अर्थ “प्रभाव पड़ना” इसके अतिरिक्त कुछ और नहीं कहा जा सकता। छायापत्ति या विम्बप्रतिबिम्बभाव शब्द का प्रयोग तो इसलिए किया जाता है कि लोग इससे पूर्ण परिचित हैं, इसलिए इस शब्द से एव इसके दृष्टान्त के माध्यम से समझाने पर लोग शीघ्रतया समझ सकते हैं। और प्रभाव पड़ने का जहाँ तक प्रश्न है वह वेदान्तियों के लिए भी इस प्रकार

(८६) प्रमाणविपर्ययविकल्पनिद्रास्मृतय । ६ ।

—पातञ्जलयोगदर्शन, समाधिपाद ।

मान्य हो उठता है कि चैतन्य को भी बिम्ब कहने पर बिम्बतात्मक प्रभाव उसमें भी मान्य एक प्रकार से हो ही जाता है। इसलिए कुछ वेदान्तियों ने अपने अमेय चैतन्यात्मक तुरीय ब्रह्म को बिम्ब भी नहीं माना है। फलतः एक रूप से परस्पर प्रभाव यहाँ भी मान ही लिया जाता है। अब रही साख्य और वेदान्त की प्रत्यक्ष की प्रक्रियाओं में मौलिक अन्तर की बात। तो वह इस अंश में समझा जाना चाहिए कि वर्णित वेदान्तियों की प्रत्यक्ष की प्रक्रिया में जो प्रमाणचैतन्य और विषयचैतन्य का अभेद कहा गया है एवं विषयगत प्रत्यक्षता के लिए प्रमातृचैतन्य और विषयचैतन्य इन दोनों का अभेद अपेक्षित बतलाया गया है वह साख्यसिद्धान्त में बिल्कुल मान्य नहीं है। अतः उस अंश को लेकर साख्य की प्रत्यक्ष-प्रक्रिया वेदान्त की वर्णित प्रत्यक्ष-प्रक्रिया से अलग हो जाती है। चैतन्यों का अभेद इसलिए साख्यसिद्धान्त में सम्भव नहीं होता कि उस सिद्धान्त में प्रकृति को जिसे कि साख्यशास्त्री सत्त्व, रज और तम इन गुणों का एक मिलित रूप मानते हैं एक मान्य होने पर भी पुष्कर पलाश के समान निर्लिप्त आत्मा को एक न मान कर विभिन्न ही माना जाता है। साख्य शास्त्रियों का इस सम्बन्ध में कहना यह है कि यह बात बिल्कुल सही है कि सघातात्मक अर्थात् उक्त गुणसमष्ट्यात्मक प्रकृति अवश्य ही किसी और के लिए है। क्योंकि सांसारिक प्रत्येक उपभोग्य वस्तु किसी उपभोक्ता के लिए ही होने वाली पायी जाती है। घर, घर के लिए न होकर, रहने वाले के लिए होता है, और कपड़ा भी कपड़े के लिए न होकर पहनने या ओढ़ने वाले के लिए ही होता है। परिणाम और परिणामी इन दोनों में अत्यन्त वैजात्य भी सम्भव नहीं। मट्टी से बनी हुई सारी चीजें आखिर मट्टी ही रहती हैं। इस वस्तुस्थिति के अनुसार उक्त त्रिगुणात्मक प्रकृति और प्राकृत अर्थात् प्रकृति से उत्पन्न होने वाली सारी वस्तुएँ इन दोनों में ऐसा वैजात्य नहीं माना जा सकता कि प्राकृत वस्तुएँ तो परार्थ हो किन्तु मूल प्रकृति परार्थ न हो। इसलिए प्रकृति और प्राकृत इन दोनों को अपने उपभोग में लाने वाली आत्म-वस्तु अवश्य मान्य है। किन्तु साथ ही उस आत्मा को जिसे दूसरे शब्द में पुनर्द कहा जाता है प्रकृति की तरह एक नहीं माना जा सकता। अनेक ही मानना होगा। प्रत्येक शरीर में वह जलग-अलग ही है। क्योंकि ऐसा न मानने पर अनुभूयमान भोगवैचित्र्य बन नहीं पायेगा। एक के सुख-भोग के समय सभी को सुख का उपभोक्ता अर्थात् “मैं सुखी हूँ” इस प्रकार भुवानुभव का कर्ता मानना होगा। जो कि अनुभव विरुद्ध है। साथ ही भेद को अनित्य भी नहीं माना जा सकता। क्योंकि दो किन्हीं वस्तुओं के पारस्परिक मिलन-स्थान में भी सूक्ष्म भेदानुभव विद्यमान ही रहता है। अतः विभिन्न आत्माओं का अभेद

(८७) तत्पर पुरुषस्यातेर्गुण वंद्युष्यम् । १६ ।

—पातञ्जलयोगदर्शन, समाधिपाद ।

किसी प्रकार सम्भव नहीं । इस प्रकार चैतन्यात्मक विभिन्न आत्माओं में अमेद सम्भव न हो सकने के कारण वेदान्त की वह प्रत्यक्ष प्रक्रिया जिसमें कि चैतन्यों के अमेद की आवश्यकता मान्य होती है साख्यसिद्धान्त में मान्य नहीं हो पाती है । इसकी अमान्यता का स्पष्टीकरण निकटवर्ती विचार में किया जाने वाला है ।

चार्वाक मत और मीमांसा की प्रत्यक्ष प्रक्रिया

मीमांसकों का प्रत्यक्ष सम्बन्धी निर्वचन और उसकी प्रक्रिया ये दोनों अधिकतर नैयायिकों के प्रत्यक्ष-निर्वचन और प्रत्यक्ष की प्रक्रिया इन दोनों से सामंजस्य रखने वाले हैं । कर्म मीमांसक भी प्रत्यक्ष ज्ञान को इन्द्रिय और विषय इन दोनों के बीच सम्बन्ध स्थापन-प्रयुक्त ही होने वाला मानते हैं । मीमांसा-सिद्धान्त में भी ज्ञान आत्मा का ही धर्म माना जाता है इसलिए न्यायमत के अनुसार आत्मा का मन से, और मन का आँख आदि इन्द्रियों के बीच किसी एक से एव उस इन्द्रिय के साथ विषय का सुश्रुखलभाव से सम्बन्ध हो जाने पर आत्मा “मे ज्ञानात्मक गुण उत्पन्न होने वाला मान्य है जैसा कि न्यायवैशेषिक सम्मत प्रत्यक्ष की प्रक्रिया के वर्णन के अवसर पर बतलाया जा चुका है । यहाँ न्यायवैशेषिक मत से विशेषता यह ज्ञातव्य है कि मीमांसा-सिद्धान्त में कान को आकाश न मान कर दिक् स्वरूप” माना जाता है और शब्द को आकाश का गुण न मानकर एक स्वतन्त्र द्रव्य माना जाता है । इसलिए शब्द के प्रत्यक्ष के लिए समवाय नामक सन्निकर्ष और शब्दत्व के प्रत्यक्ष के लिए समवेतसमवाय नामक सन्निकर्ष वे मानते नहीं । इनका तात्पर्य यह है कि दो द्रव्यों के बीच सयोग-सम्बन्ध अनायास स्थापित हो सकने के कारण शब्द-द्रव्य और दिक्-द्रव्य के बीच उसी प्रकार सयोग-सन्निकर्ष बन सकता है जैसे फूल और आँख इन दोनों के बीच सयोग-सन्निकर्ष होता है । एक और विशेषता है न्यायमत से मीमांसामत में अभाव के स्पष्ट ज्ञान के सम्बन्ध में । मीमांसकों के बीच प्रभाकर का सम्प्रदाय तो अभाव को भाव से अतिरिक्त कोई वस्तु ही नहीं मानता । अतः उसके मत में तो अभाव के प्रत्यक्ष की चर्चा ही असंगत है । “भट्ट” का सम्प्रदाय अभाव नामक स्वतन्त्र प्रमेय पदार्थ मानता तो है किन्तु उसका प्रत्यक्ष नहीं मानता । यह इसलिए कि वह “विशेषणविशेष्य-भाव” को जिसकी चर्चा न्यायमतीय प्रत्यक्ष-प्रक्रिया के विहित वर्णन के अवसर पर की जा चुकी है मानते नहीं ।

(८८) सत्सम्प्रयोगे पुरुषस्येन्द्रियाणां बुद्धिजन्म तत्प्रत्यक्षमनिमित्तं विद्यमानो-
पलम्भनत्वात् । ४ । —मीमांसादर्शन, पा० १ सू० ४ ।

(८९) वयं तु “दिशं श्रोत्रमि” तिदर्शनात् दिग्विभागमेव कर्णशष्कुल्यवच्छिन्नं
श्रोत्रमाचक्ष्महे । —शास्त्रदीपिका, पा० १, सू० ४ ।

वे इस सम्बन्ध में युक्ति यह उपस्थित करते हैं कि “विशेष्यविशेषणभाव” शब्द का अर्थ अवश्य ही विशेष्यता एवं विशेषणता करना होगा । और इन दोनों के बीच किसी को भी सम्बन्ध कहना कठिन है । क्योंकि सम्बन्ध^१ परस्पर दोनों का हुआ करता है अतः उसे दोनों में समान रूप से आश्रित होना चाहिए । जैसे किन्हीं दो वस्तुओं में होने वाला सयोग-सम्बन्ध दोनों में समान रूप से अवस्थित होता है । किन्तु विशेषणता केवल विशेषण में ही रह सकती है, विशेष्य में नहीं और विशेष्यता केवल विशेष्य में ही रहती है विशेषण में नहीं । यदि अभाव को विशेषण बनाकर और धर को विशेष्य बनाकर ज्ञान किया जायगा तो विशेषणता-सम्बन्ध केवल अभाव पर जायेगा, गृहात्मक विशेष्य पर नहीं । और विशेष्यता सम्बन्ध यदि लिया जायगा तो वह केवल गृहात्मक-विशेष्य में ही रहेगा विशेषण-भूत अभाव पर नहीं । इसलिए न तो अभाव और गृह आदि आधार इन दोनों के बीच विशेषणता को सम्बन्ध बनाया जा सकता है और न विशेष्यता को । इसलिए अभाव के साथ आँख आदि इन्द्रिय का सन्निकर्ष “विशेष्यविशेषणभाव” नहीं हो सकता । इसे उदाहरण के द्वारा इस प्रकार समझा जा सकता है कि श्याम यदि इस प्रकार ज्ञान करता है कि “फूल में सुगन्ध नहीं है” तो इस ज्ञान में फूल होता है विशेषण और सुगन्ध का अभाव होता है विशेष्य । अतः विशेषणता केवल फूल में जा पाती है सुगन्ध के अभाव में नहीं । और विशेष्यता केवल गन्ध के अभाव में ही जा पाती है फूल में नहीं । ऐसी परिस्थिति में विशेष्यता को या विशेषणता को आधार पुष्प और आघेय गन्धामाव इन दोनों में आश्रित नहीं कहा जा सकता और उभयाश्रित न होने वाला कोई, दोनों के बीच सम्बन्ध बन नहीं सकता यह बात कही जा चुकी है । सुतरा “विशेषणविशेष्य भाव” फूल और उसमें विद्यमान गन्धामाव के बीच ही जब कि सम्बन्ध नहीं बन पाता है तब उसके सहारे पुष्प-सयुक्त आँख कैसे पुष्पस्थित गन्धामाव के साथ सम्बन्ध स्थापित करा पायेगा ? इसलिए इन्द्रियों के द्वारा अभाव का ज्ञान सम्भव नहीं है । अतः अभाव अनुपलब्धि नामक प्रमाण से जाना जा सकता है । अनुपलब्धि का स्वरूपनिर्वचन पहले किया जा चुका है । क्योंकि अभाव का स्पष्ट ज्ञान उक्त निर्वचन के अनुसार इन्द्रियाँ और अर्थ के बीच होने वाले सन्निकर्ष से जनित नहीं हो पाता है जैसा कि प्रत्यक्षलक्षण मीमांसक और नैयायिक दोनों मतों में समान-त्वं में मान्य है ।

प्रत्यक्ष के सम्बन्ध में एक बात और भी मीमांसक मत की आलोचना के समय ध्यान रखने की यह है कि न्यायमत में जहाँ ज्ञान का प्रत्यक्षात्मक ज्ञान मान्य होता है वहाँ भी

(६०) विशेष्यविशेषणभावश्च सम्बन्ध एव न सभवति, भिन्नोभयाश्रितकत्वा-
नावात् ।

—तर्कभाषा ।

मीमामको के अन्दर भट्ट के सम्प्रदाय में ज्ञान का प्रत्यक्ष होता नहीं। भट्ट सम्प्रदाय का कहना है कि ज्ञान नियमत अनुमेय होता है। अनुमान के द्वारा ही उसे जाना जाता है, प्रत्यक्षत नहीं। निर्विकल्पक ज्ञान को अतीन्द्रिय अर्थात् प्रत्यक्ष का अयोग्य नैयायिकों ने भी माना है। परन्तु मीमांसकों के मत में सविकल्पक ज्ञान भी प्रत्यक्ष का अयोग्य ठहराया गया है। इनका कहना यह है कि आत्मा में ज्ञान होने पर उस ज्ञान का विषय होने वाली वस्तु उस ज्ञाता व्यक्ति के लिए ज्ञात हो जाती है। अर्थात् उस वस्तु में ज्ञानात्मक कारण के बल से प्राकट्य नामक एक स्वतन्त्र पदार्थ की जिसे “ज्ञातता” भी कहा जाता है, उत्पत्ति होती है। उसी उत्पन्न प्राकट्यात्मक कार्य से उसके कारण ज्ञान की अनुमिति हो जाती है। कार्य से कारण की अनुमिति लोगों को होती ही रहती है। तदनुसार प्राकट्य से उसके उत्पादक ज्ञान की अनुमिति अनायास हो सकती है। इस कथन का तात्पर्य यह है कि क्रिया कोई भी क्यों न हो वह अपने कर्म में किसी-न-किसी फल का आधान करती ही है। इस नियम में कही भी व्यभिचार नहीं दिखलाया जा सकता। उदाहरण के लिए गमन क्रिया को लिया जा सकता है। श्याम जब अपने गाँव के लिए चल पड़ता है तब वह चलनात्मक गमन अपने कर्मभूत गाँव में गन्ता श्याम के पाँव का संयोग, उसके वहाँ पहुँचने पर अवश्य कराता है। श्याम जाते-जाते गाँव के साथ संयुक्त हो उठता है। अपने चरण के संयोग को गाँव पर उत्पन्न कर देता है। इसी प्रकार ज्ञा बातु का अर्थ ज्ञान भी एक क्रिया ही है। क्योंकि सभी बातुओं के अर्थ विभिन्न क्रियाएँ ही होती हैं। इस प्रकार ज्ञान की अनुमेयता सिद्ध होने के कारण उसका प्रत्यक्ष मान्य नहीं है।

प्रभाकर-साम्प्रदायिक सिद्धान्त इस सम्बन्ध में यह है कि यह बात तो बिल्कुल सही है कि ज्ञान का उससे भिन्न कोई प्रत्यक्ष होता नहीं। सारांश यह कि किसी वृक्ष के सम्बन्ध में “यह वृक्ष है” इस प्रकार ज्ञान के अनन्तर इस व्यवसाय-ज्ञान का इस प्रकार अनुव्यवसाय-ज्ञान कि “इस वृक्ष को मैंने जाना” अथवा “यह वृक्ष मेरे द्वारा ज्ञात हुआ” मान्य नहीं है। परन्तु भट्ट मतानुयायियों द्वारा जो यह कहा गया है कि ज्ञान का अनुमान ही होता है प्रत्यक्ष नहीं यह बात बिल्कुल गलत है। क्योंकि प्रत्येक ज्ञान अपने लिए स्वयं अपने ही प्रत्यक्ष बन जाता है। अपने से ही अपना विषयीकरण वहाँ हो जाता है। सरल तात्पर्य यह कि नैयायिक लोग जिन दो व्यवसाय और अनुव्यवसाय-ज्ञान को अलग मानते हैं, प्रभाकर के सिद्धान्त में, उन दोनों ज्ञानों के सारे विषयों को विषय बनाने वाला एक ही प्रत्यक्ष मान्य है। उक्त पुष्प-प्रत्यक्षस्थल में “यह फूल है और इसे मैं समझ रहा हूँ” इस प्रकार एक ही प्रत्यक्ष होता है। उक्त दो प्रत्यक्ष होते नहीं। कहने का तात्पर्य यह है कि ज्ञान की पूर्णता तभी उचित कही जा सकती है जब कि ज्ञान में ज्ञान, ज्ञाना और ज्ञेय इन तीनों का विषयीकरण माना जाय। और ऐसा मानने पर यह नहीं कहा जा सकता कि ज्ञान अनुमेय है,

प्रत्यक्ष नहीं। “यह फूल है और इसे मैं समझता हूँ” इस प्रदर्शित ज्ञान के अन्दर “मैं” इस रूप में विषय होती है आत्मा, और “यह फूल है” इस रूप में विषय बनता है द्रष्टव्य विषय फल। एव “समझता हूँ” इस रूप में विषय बनता है स्वयं वह ज्ञान। इस प्रकार ज्ञाता, ज्ञान एव ज्ञेय तीनों ज्ञान के विषय हुआ करते हैं। इस प्रभाकर-सिद्धान्त में इसीलिए ज्ञान को स्वप्रकाश माना जाता है। ज्ञान को स्वप्रकाश वेदान्ती भी मानते हैं और बौद्ध भी। इस साधारण दृष्टिकोण से मालूम तो ऐसा पड़ता है कि इन तीनों दार्शनिकों की स्वप्रकाशता जिसे वे ज्ञान का धर्म मानते हैं, एक ही प्रकार की होगी। परन्तु बात बिल्कुल ऐसी नहीं है। क्योंकि वेदान्तियों का कहना यह है कि स्वरूपचैतन्यात्मक ज्ञान केवल प्रकाश ही है, प्रकाश्य नहीं। फलतः वेदान्ती लोग अपनी स्वप्रकाशता को प्रकाश्यता के साथ एक जगह रहने वाली नहीं मानते। इसका पर्यवसित अभिप्राय यह होता है कि ज्ञान अपने द्वारा भी प्रकाशित नहीं होता। वह कभी विषय बन ही नहीं सकता। यदि आध्यात्मिक, व्यावहारिक या प्रातिभासिक उस प्रकाशात्मक ज्ञान के सम्पर्क में आते हैं तो प्रकाशात्मक ज्ञान प्रकाशक कहलाता है और नहीं तो नहीं। इसलिए ज्ञान के सम्बन्ध में यह भी नहीं कहा जा सकता है कि ज्ञान सर्वदा विषय का प्रकाशक होता है। इसके सम्बन्ध में वेदान्तियों ने दृष्टान्त यह उपस्थित किया है कि किसी रङ्गशाला में विद्यमान दीप-प्रकाश वहाँ दृश्यो एव दर्शको की उपस्थिति के समय उन सबका प्रकाशन करता है। किन्तु उन विषयों की अविद्यमानता के समय वह दीप का प्रकाश प्रकाशक बन पाता नहीं क्योंकि प्रकाश्य विषय के साथ उस समय उनका सम्पर्क उपस्थित रहता नहीं। परन्तु वह दीप-प्रकाश—प्रकाश उस समय भी बना ही रहता है जिस समय प्रकाश्य दृश्यो और सामाजिकों की बिल्कुल उपस्थिति रहती नहीं। इतना ही नहीं, परिस्थिति यहाँ तक रहती है कि उस दीप-प्रकाश को भी कोई भी व्यक्ति देखे या न देखे वह तो उस समय भी प्रकाश ही रहता है। इस प्रकार स्वरूपचैतन्य स्वरूपज्ञान भी सदा प्रकाशरूप ही रहता है। यही है ज्ञान की स्वप्रकाशता।

विज्ञानवादी वाद, ज्ञान को स्वप्रकाश इस दृष्टिकोण से मानते हैं कि विषय भी सारे ज्ञान के ही अंग हैं, क्षणिक-विज्ञान से अतिरिक्त नहीं। ऐसी परिस्थिति में ज्ञान के अनिश्चित और कोई वस्तु ही मान्य नहीं जो कि ज्ञान का प्रकाशक बन सके और ज्ञान उसके द्वारा प्रकाशित होने के कारण प्रकाश्य कहलावे। सारांश यह कि उनके सिद्धान्त में तात्त्विक दृष्टि में प्रकाश्य कहा जाय या प्रकाशक कहा जाय एक क्षणिक-विज्ञान ही है, अन्य कोई नहीं। अर्थात् ज्ञान स्वप्रकाश कहा जाता है। प्रकृत-मीमांसक प्रभाकर का सम्प्रदाय उन वाद वर्गित ज्ञानों के कारण ज्ञान को स्वप्रकाश नहीं मानता। क्योंकि प्रभाकर का सिद्धान्त पुरा नैवेद्यादी दृष्टि, अतः वर्णित ब्राह्मीय दृष्टिकोण से वह ज्ञान को स्वप्रकाश नहीं मानता। और वर्णित वेदान्ती-दृष्टिकोण का अपना करके भी वह ज्ञान को स्वप्रकाश

इसलिए नहीं कह सकता कि वेदान्ती लोग ज्ञान को प्रकाश्य बिलकुल नहीं मानते जैसा कि प्रदीपप्रकाश दृष्टान्तरूप से बतलाया जा चुका है। परन्तु प्रभाकर के सिद्धान्त में ज्ञान अपने से सर्वथा भिन्न होने वाले विषयो का प्रकाशन करता हुआ स्वयं प्रकाश्य भी होता है। किस प्रकार वह स्वप्रकाश्य हो सकता है? यह बात पुष्पज्ञान दृष्टान्त के सहारे स्पष्ट की जा चुकी है।

मुरारि का मीमांसक-सम्प्रदाय जहाँ तक ज्ञान के प्रकाशन का पक्ष है नैयायिकों के सम्प्रदाय से एकमत है। वह भी व्यवसाय ज्ञान और अनुव्यवसाय ज्ञान इन दोनों को बिलकुल उसी तरह अलग मानता है जिस प्रकार नैयायिक और वैशेषिकों का सम्प्रदाय। “यह फूल है” यह एक अलग व्यवसायात्मक ज्ञान होता है और “फूल को मैं जानता हूँ” यह अनुव्यवसाय ज्ञान होता है अलग। इतना ही नहीं, व्यवसाय ज्ञान जहाँ परोक्ष और अपरोक्ष दो प्रकार होते हैं वहाँ अनुव्यवसायात्मक ज्ञान कभी अनुमिति आदि परोक्षात्मक होता नहीं मानस प्रत्यक्षस्वरूप ही होता है। इस प्रकार मीमांसकों के प्रत्यक्ष का स्वरूप एव प्रक्रिया तथा उसकी विशेषताओं को समझना चाहिए।

एक विशेषता मीमांसक मत में यहाँ यह भी ध्यान रखने की है कि वेदान्ती लोग जहाँ मन को इन्द्रिय नहीं मानना चाहते, वहाँ मीमांसक लोग उसे सर्वसम्मत रूप में इन्द्रिय मानते हैं। यत्प्रयुक्त प्रत्यक्ष के सम्बन्ध में अन्तर यह प्राप्त होता है कि ज्ञानमुख आदि का भी मीमांसक मत में मानसप्रत्यक्ष ही हो जाता है। इसलिए यहाँ भी न्यायमत की तरह “साक्षी” एव साक्षिवेद्यता के पचडे में मीमांसकों को नहीं लगना पड़ता है। “साक्षी” एव “साक्षी-प्रत्यक्ष” का परिचय वेदान्त की प्रत्यक्ष प्रक्रिया के विवेचन के अवसर पर निस्तुत रूप में दिया जा चुका है। मीमांसासिद्धान्त में प्रातिभासिक सत्ता भी मान्य नहीं कि वेदान्त सिद्धान्त की तरह यहाँ भी अन्ततः प्रातिभासिक पदार्थों के प्रकाशनार्थ साक्षी की मान्यता आवश्यक हो।

एक बात यहाँ यह भी ध्यान रखने की है कि मीमांसकों के जन्दर प्रभाकर तो आत्मा का प्रत्यक्ष मानते हैं किन्तु भट्ट का सम्प्रदाय आत्मा को अनुमेय ही मानता है, प्रत्यक्षगम्य मानता नहीं। और मीमांसा सिद्धान्त में काल का भी प्रत्यक्ष माना जाता है। जिसमें पता यह चढ़ता है कि प्रत्यक्ष के लिए रूप की आवश्यकता मान्य नहीं है। एक बात और यह भी ज्ञानम्य है कि मीमांसा सिद्धान्त में चाक्षुष प्रत्यक्ष स्थूल में विषय के साथ आग्न के मन्त्रिण की भाँति

(६१) इन्द्रियार्थसंयोगजत्वमुखादिज्ञानेष्वव्याप्तेरहेतुरित्तिचेन्न तेषामपि मनस्सज्ञाकेन्द्रियसम्प्रयोगजत्वात्। मनस्सद्भावे च मुखादिज्ञानमेव प्रमाणम्।

—शास्त्रदीपिका, पा० १, सू० ४।

यह मान्य है कि अक्षिपात्रस्थित कृष्णसार गोलक से निर्गत रश्मि स्वतः विषय तक न जाकर बाह्य-चन्द्रसूर्य प्रकाश आदि के साथ घुल-मिल^{११} जाती है। इसीलिए दूरतर ग्रह-नक्षत्र आदि का प्रत्यक्ष आँख खोलते ही हो जाता है। बिलकुल विलम्ब होता नहीं। कहने का तात्पर्य यह है कि न्यायमतसिद्ध-प्रत्यक्ष-प्रक्रिया के वर्णन के अवसर पर जो यह बतलाया जा चुका है कि आँख की रश्मि अत्यन्त वेगशीलभाव से दूर से दूरवर्ती विषय के साथ जा जुटती है उसे मद्दानुयायी मीमांसक मानते नहीं। वे इस सम्बन्ध में अपना स्वतन्त्र विचार यह रखते हैं कि बाह्य सौर चान्द्र आदि विषय-सम्पृक्त प्रकाश के साथ यत् चक्षु-प्रकाश मिल जाता है अतः उस अति दूरवर्ती आकाशीय ग्रह उपग्रह, के साथ आँख का सम्पर्क अतिशीघ्र स्थापित हो जाता है। इसीलिए उनकी अति दूरवर्त्तिता के होते हुए भी द्रष्टा को उनका प्रत्यक्ष तुरन्त हो जाता है, विलम्ब लगता नहीं। प्रत्यक्ष के लिए अति अपेक्षित होने-वाले मन को मीमांसक लोग बहुत छोटा अर्थात् परमाणु के समान सूक्ष्मतम मानते नहीं। उनका कहना है कि मन है तो व्यापक,^{१२} परन्तु ज्ञान आदि के लिए उसका वही भाग जो कि शरीर के अन्दर ही रहता है बाहर नहीं, वही काम में आता है। उस देहस्थित मनोभाग से ही प्रत्यक्ष आदि, ज्ञान आदि का सम्पादन होता है। और न्यायमत से एक विशेषता यह भी इस सिद्धान्त में ज्ञातव्य है कि न्याय वैशेषिक एवं प्रमाकर का मत जहाँ सत्तानामकी जाति को जिमकी चर्चा पहले भी की गयी है द्रव्य, गुण और कर्म इन तीनों में मानता है वहाँ भट्ट का मीमांसक-सम्प्रदाय सत्ताजाति, द्रव्य, गुण, कर्म और सामान्य इन चारों में विद्यमान मानता है। प्रत्यक्ष के सम्बन्ध में अन्य सभी मतों से यहाँ एक विशेषता यह भी पायी जाती है कि तर्क को यहाँ प्रत्यक्ष का भी सहायक माना गया है। इन मीमांसकों का कहना यह है कि नैयायिक लोग जो केवल अनुमान स्थल के लिए तर्क को अपेक्षित मानते हैं वह उचित नहीं कहा जा सकता। क्योंकि विचार करने पर यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि तर्क प्रत्यक्ष आदि के लिए भी उतना ही अपेक्षित है जितना अनुमान स्थल के लिए। उदाहरण रूप में मीमांसकों ने यह कहा है कि “परमाणु पुंज से अतिरिक्त घट आदि अवयवी का अस्तित्व है” यह नैयायिकों के मत पर जब कि बौद्धों के पक्ष से यह कहा जायगा कि घट, पट आदि को अवयवी द्रव्य न मान कर परमाणु पुंज ही मानना उचित है। तब नैयायिकों को बौद्धों के समक्ष यह तर्क अपने मन की मिट्टि के लिए उपस्थित करना ही होगा कि “यह घडा है” इस प्रकार

(६२) तत्रोन्मीलनक्षण एव दूरतरशनंश्चरार्थदर्शनात् व्याप्यावस्थितेन बाह्यतेजसा निर्गमनसमय एवकीभाव कल्पनीय ।
—मानमेयोदय ।

(६३) तस्य च त्रिभुत्व सा प्रविष्यते । तथापि शरीरावच्छिन्नस्यैव तस्येन्द्रियत्वमिति तत्प्रदेश एव कार्पाणि करोति ।
—मानमेयोदय ।

वास्तविक सत्ता मानते ही नहीं जैसे क्षणिक-विज्ञान-मात्र को तत्त्व मानने वाले योगाचार सम्प्रदाय के लोग एव अद्वैत शून्य को ही तत्त्व मानने वाले माध्यमिक बौद्धों के सम्प्रदाय के लोग, उनके सिद्धान्त में तो बाह्य वस्तुएँ तत्त्वतः हैं ही नहीं। एव इन्द्रियाँ भी तत्त्वतः हानी नहीं। अतः विषयो के साथ इन्द्रिय का सम्बन्ध एव प्रत्यक्ष के लिए उसकी अपेक्षा इत्यादि बातों की समीक्षा का कोई महत्त्व ही नहीं हो सकता महायानी बौद्ध की दृष्टि-कोण से। तब रही बात उन हीनयानी बाह्यास्तित्ववादी दो बौद्धों के मत में विवेच्य प्रत्यक्ष प्रक्रिया की। तो बाह्यास्तित्ववादी बौद्धों के अन्दर भी सौत्रान्तिक सम्प्रदाय बाह्य वस्तुओं को अनुमेय ही मानता है। उसका कहना यह है कि बाह्य वस्तुएँ हैं नहीं यह बात नहीं, बाह्य वस्तुएँ हैं अवश्य। क्योंकि उनके सम्पर्क का कुफल-सुफल आन्तर जीवन पर पड़ता ही है परन्तु उन बाह्य वस्तुओं को देखा नहीं जा सकता। किसी भी इन्द्रिय से उन्हें प्रत्यक्ष नहीं किया जा सकता। इन्द्रियजन्य प्रत्यक्षात्मक ज्ञान का विषय नहीं बनाया जा सकता। सम्भव है इस बाह्य प्रत्यक्षत्व को कहिए या बाह्यानुमेयत्व को दो बाह्यास्तित्ववादी बौद्ध सम्प्रदायों के बीच एक सम्प्रदाय ने इसलिए जोर से अपनाया कि उनका प्यारा बाह्य परमाणुपुजवाद सुरक्षित रह पाये। क्योंकि सारे बाह्य पदार्थों को अनुमेय मानने पर स्वतन्त्र अवयवी की उत्पत्ति एव स्थिति मनाने के लिए नैयायिक एव वैशेषिकों के द्वारा परमाणु-पुजवादी बौद्धों के समक्ष उपस्थापित यह तर्क बेकाम हो जाता है कि “यदि घड़े, कपड़े आदि बाह्य वस्तुएँ एक-एक स्वतन्त्र अवयवी न माने जायें, परमाणुपुजस्वरूप ही माने जायें तो ‘यह घड़ा एक है और बड़ा है’, ‘यह कपड़ा एक है और बड़ा है’ इस प्रकार प्रत्येक सावयव वस्तुओं के सम्बन्ध में होने वाला प्रत्यक्ष कैसे उत्पन्न हो सकता है? यह तर्क बिल्कुल निराधार होकर स्वतः चूण-विचूर्ण हो जाता है। क्योंकि जब बाह्य वस्तुओं का प्रत्यक्ष ही अमान्य हो जाता है तब उस अमान्यतावादी के समक्ष यह कैसे कहा जा सकता कि “यह प्रत्यक्ष कैसे हो पायेगा?” क्योंकि वह कह देगा कि प्रत्यक्ष होता ही नहीं। कैसे हो पायेगा? यह प्रश्न नुम उठा ही नहीं सकते। इसकी मान्यता के पीछे कारण जो कुछ भी हो बाह्यास्तित्ववादी हाने हुए भी सौत्रान्तिक बौद्ध सम्प्रदाय बाह्य वस्तुओं का प्रत्यक्ष मानता नहीं यह तो निश्चित ही है। इस बाह्यानुमेयवाद की स्थापक युक्तियों के अन्दर एक युक्ति इन ऋषियों की यह थी कि पूरे वृक्ष या मकान आदि बाह्य वस्तुओं का प्रत्यक्षात्मक ज्ञान मिला उन वैशेषिकों के सिद्धान्त में भी कैसे सम्पन्न होने वाला माना जा सकता, जो कि प्रत्यक्ष के लिए विषय के साथ होने वाले इन्द्रियसन्निकर्ष की नितान्त आवश्यकता मानते हैं? क्योंकि पूरे वृक्ष या पूरे मकान के साथ तो जाँख का सन्निकर्ष न्यायवैशेषिक सिद्धान्त में भी नहीं माना जा सकता। अतः बाह्य विषयों का प्रत्यक्ष नहीं माना जा सकता।

यह कहा जा सकता है कि पूरे वृक्ष का अनुमान^{१४} किया जाता है। इस विवेचन से यह सुस्पष्ट है कि बौद्धों का सौत्रान्तिक सम्प्रदाय बाह्य वस्तुओं का प्रत्यक्ष ही मानता नहीं अतः उस दृष्टिकोण से यह विचार उठता नहीं कि बाह्य वस्तुओं का प्रत्यक्ष कैसे होता है ? उसकी प्रक्रिया क्या है ? अतः बौद्धसम्मत प्रत्यक्ष की प्रक्रिया के विवेचन के समय केवल वैभाषिक का सम्प्रदाय ही सामने रह जाता है कि वह सम्प्रदाय बाह्य वस्तुओं को देखने की कैसी प्रक्रिया को अपनाता है। तो इस सम्बन्ध में पहले कहा गया है यहाँ ही कि बौद्ध लोग इन्द्रिय से प्रत्यक्ष सम्पादनार्थ विषय के साथ सन्निकर्ष की अपेक्षा मानते नहीं। यह इसीलिए सम्भवतः बाह्य-प्रत्यक्षवादी बौद्ध मानते हैं कि उनके सगे भाई बाह्यानुमेयत्ववादी बौद्ध उक्त तर्क के द्वारा यह सिद्ध कर देते हैं कि वृक्ष, भवन आदि किसी भी पूरे दृश्य बाह्य वस्तु के साथ आँख आदि का सन्निकर्ष सम्भव कैसे हो सकता ? ये बाह्य प्रत्यक्षतावादी बौद्ध गोलक चक्षुर्वाद को मान्यता देते हुए भी दृश्यमान आँखों के द्वित्व को नहीं मानते। उनका कहना है कि आँख की नाक-पुल की दोनों ओर उपस्थिति शोभार्थ ही है। तत्त्वतः लम्बायमान आँख एक ही है। आँखें प्रत्येक व्यक्ति को दो नहीं होती हैं। नैयायिकों ने विस्तृत विचार करके इसके विरुद्ध यह स्थिर किया है कि एक व्यक्ति को दो आँखें सहजत होती हैं।

सम्भव है कि यहाँ किसी को यह जिज्ञासा उदित हो कि क्षणिक-विज्ञानवादी एवं शून्याद्वैतवादी बौद्धों के दृष्टिकोण में दृश्य जगत् तात्त्विक भले ही न हो किन्तु व्यावहारिक तो इसे उन्हें किसी-न-किसी रूप में मानना ही होगा। क्योंकि वे वादी भी आखिर ओरो की तरह ही अपना दैनन्दिन कृत्य चलाते ही हैं। वे भी सामने विद्यमान दृश्य को आँख से देखते ही हैं ? ऐसी परिस्थिति में तात्त्विक नहीं सही, अतात्त्विक ही सही, कुछ-न-कुछ एक उसका क्रम उन्हें मानना ही होगा। वह क्रम आखिर क्या हो सकता है ? तो इसके सम्बन्ध में प्रतीत यह होता है कि क्षणिक-विज्ञानवादी योगाचार-साम्प्रदायिक बौद्धों के मत में इन्द्रियाँ वेदान्त सिद्धान्त के समान उस आन्तर विज्ञान के लिए मानो एक निर्गमन प्रणाली हैं जिसके सहारे आन्तर विज्ञान बाहर जाता है और तदनुसार उस विज्ञान का एक आकार हो जाता है। आकार होते हुए भी रहता वह आन्तर क्षणिक-विज्ञान ही है। उसीमें बाह्यता का आरोप मात्र होता है। अर्थात् आन्तर क्षणिक विज्ञान को ही बाह्य समझ लिया जाता है मात्र। कहने का तात्पर्य यह कि क्षणिक आन्तर विज्ञान का जो क्रम है अथवा जो कहा जाय कि क्रमिक जो क्षणिक विज्ञान है वही आँख भी है, आन्तर विज्ञान का आकार भी वही है अतः जिसे देखा जाता है फूल जादि को, वह दृश्य भी क्रमयुक्त क्षणिक-

विज्ञान से तदभिमुख प्रवृत्ति अर्थात् एक आगन्तुक कतिपय बाह्य आकारयुक्त विज्ञान की धारा चल पड़ती है परन्तु वह परिस्थिति फिर आगे चलकर रहती नहीं, फिर चलने लगती है आलय विज्ञानधारा । उदाहरण के द्वारा इसे यो समझा जा सकता है कि गति चाहे सूर्य की मानी जाय, चाहे पृथ्वी की, परन्तु सूर्य का स्वच्छ प्रकाश जब उदय के समय क्षितिज के निकट दिखाई देता है तब लाल दिखायी देता है । यह लाल दिखाई देना नैमित्तिक होता है, स्वाभाविक नहीं अतः फिर धीरे-धीरे ज्यो-ज्यो क्षितिज से वह प्रकाश अलग होता जाता है त्यों-त्यों वह शुद्ध अपने स्वच्छ स्वरूप को प्राप्त करता जाता है । फिर जब अस्त के समय वह क्षितिज के समक्ष दिखाई देता है तो फिर लाल दिखाई देने लगता है । किन्तु सूर्य की वह प्रकाशधारा तत्त्वतः एक प्रकार की रहती है । उसी प्रकार विज्ञान का आलयस्वभाव ही बीच में मानो प्रवृत्ति स्वभावाक्रान्त हो जाता है । अतः विज्ञान की धारा एक व्यक्ति के लिए एक ही होती है । आगन्तुक प्रवृत्ति या प्रकृति स्वभावाक्रान्तता भी विज्ञान से बाहर की चीज नहीं मानी जा सकती, आकार भी विज्ञान के बाहर और कुछ होता नहीं इसलिए क्षणिक-विज्ञान मात्र की तत्त्वता अक्षुण्ण रहती है । गभीर-भाव से चिन्तन करने पर इस सिद्धान्त में व्यवहार और परमार्थ का अन्तर रहता नहीं । इस प्रकार विज्ञान मात्र को तत्त्व मानते हुए भी दैनन्दिन व्यवहार उस विज्ञान से ही सम्पन्न किया जाता है । सारांश यह कि इस सिद्धान्त में घटना के अतिरिक्त ससार में और कोई वस्तु मान्य नहीं है और विभिन्न रूप से प्रतीयमान सारी घटनाएँ तत्त्वतः विज्ञान ही मान्य हैं । विज्ञान में होने वाला क्रम जिसे ही क्षणिकता के रूप में कहा जाता है वह भी उस विज्ञान के अन्दर ही मान्य है । उस सुव्यवस्थित क्रम के आधार पर सारी व्यवस्था बनायी जा सकती है । विज्ञान भी जब यहाँ क्रमसम्पन्न माना जाता है तो उसे भी घटना ही कहना उचित होगा और जब तक हम उसे घटना न कह दें तब तक और सारी व्यावहारिक घटनाओं को वह आत्मसात् भी नहीं कर सकती । इस प्रकार क्षणिक-विज्ञान को भी क्रिया कह करके मैंने अपने पदार्थ-शास्त्र, द्वितीय भाग में इस बौद्धवाद को “क्रियाद्वैत” कहा है और यहाँ भी अद्वैतवादों की चर्चा के समय इसे क्रियाद्वैतवाद कहा है ।

शून्याद्वैतवादी^{१४} के यहाँ यह वर्णित क्षणिक-विज्ञानवादियों की निर्वचन प्रक्रिया व्यावहारिक है, पारमार्थिक नहीं । उनका कहना यह है कि जो जागरण, स्वप्न और सुषुप्ति ये तीन परिस्थितियाँ अनुभूत होती हैं उनमें तटस्थ भाव से विचार करने पर सुषुप्त पश्चिन्धिति

(६७) देशना लोकनाथाना सत्त्वाशयवशानुगा ।

भिन्ना हि देशनाभिन्ना शून्यताऽद्वयलक्षणा ॥

—सर्वदर्शन सग्रह, बौद्धदर्शन ।

ही ऐसी मालूम होती है, जिसके सहारे तत्त्व का निर्धारण किया जा सके। वह परिस्थिति शून्य की ही होती है। अतः तत्त्व रूप में शून्य ही मान्य है। रही बात जागरण और स्वप्न की तो इन दोनों परिस्थितियों का निर्वाह क्षणिक-विज्ञानवादी पद्धति से किया जा सकता है। किन्तु वे दोनों परिस्थितियाँ एव तत्परिस्थितिक घटनाएँ हैं अतात्त्विक। ये अतात्त्विक परिस्थितियाँ क्यों आ जाती हैं ऐसा यदि उनसे पूछा जाय तो वे यह उत्तर देंगे कि यह तो प्रश्न ही निरवकाश है। ऐसा तो प्रश्न ही नहीं उठाया जा सकता। क्योंकि मैंने पहले ही कहा है कि वे परिस्थितियाँ एव उन परिस्थितियों से सम्पृक्त रूप में प्रतीत होने वाली सारी घटनाएँ उक्त प्रतीतिसहित अतत्त्व हैं। इस प्रकार यदि सोचा जाय तो स्वयं प्रश्न भी अतत्त्व हो जाने के कारण अवकाश पाता नहीं। सारांश यह कि जाग्रत् और स्वप्नकालिक व्यवहार के सम्पादनार्थ क्षणिक विज्ञानवादी ने जिस प्रक्रिया को अपनाया है वह शून्याद्वैत तक पहुँचने के लिए सर्वाधिक निकट पड़ता है अतः जागरण और स्वप्न के लिए यदि कोई उस अतत्त्व को तत्त्व समझ बैठे, तो अपना समझे, उससे माध्यमिक के शून्य तत्त्व का कुछ विगडता नहीं। क्षणिक-विज्ञानवाद शून्य तत्त्व के निकट इसलिए है कि जागतिक रूप में विभिन्न रूप से प्रतीयमान सारी वस्तुओं को तो क्षणिक विज्ञान ही आत्मसात् कर लेता है, तब केवल उसे ही उखाड़ फेंकने पर शून्याद्वैत का साम्राज्य जगमगा उठता है। जिसका सम्पादन सुषुप्ति के सहारे माध्यमिक-साम्प्रदायिक-बौद्ध अनायास कर लेते हैं।

किमी प्रकार से हो जाया करता है। कभी-कभी ऐसा देखा जाता है कि देखते समय आँख के सामने अन्तरिक्ष में चलता-फिरता बिन्दु जैसा दिखाई देता है। तन्मात्र को विषय करने के कारण “कल्पनापोढ” तो वह ज्ञान भी होता है, किन्तु विषय के न रहते हुए उस ज्ञान के होने के कारण उसे भ्रान्त अर्थात् भ्रमात्मक ही मानना होगा। अतः अभ्रान्त न हो सकने के कारण वह प्रत्यक्ष नहीं कहला पायेगा। परन्तु प्रकृत चार्वाकीय-सिद्धान्त में निर्विकल्पक को मान्यता नहीं है। अतः प्रत्यक्ष का यह बौद्धसम्मत लक्षण सर्वथा चार्वाक मत के लिए असम्भवग्रस्त कहा जायगा। निर्विकल्पक क्यों नहीं यहाँ मान्य होता है? इस प्रश्न का उत्तर यह समझना चाहिए कि इस सिद्धान्त में मन ही एक इन्द्रिय रूप से मान्य है, आँख आदि नहीं। और मन का विषय क्या अतीत या क्या अनागत एव क्या वर्तमान सभी होंगे, इसके अनुसार निर्विकल्पक ज्ञान को भी इन्द्रिय का विषय होना स्वाभाविक होगा। परन्तु निर्विकल्पक ज्ञान होता है उसको मान्यता देने वालों के मत में अतीन्द्रिय। अतः निर्विकल्पक ज्ञान प्रकृत चार्वाक-सिद्धान्त में मान्य नहीं कहा जा सकता। नैयायिकों ने जिस युक्ति से निर्विकल्पक ज्ञान के अस्तित्व की स्थापना की है उसके उत्तर में वक्तव्य यह समझना चाहिए कि शाब्दबोध-स्थल में जिस प्रकार “खले कपोत” दृष्टान्त के आधार पर यह माना जाता है कि एक ही साथ सारे विशेष्य एव सारे विशेषण परस्पर अन्वित रूप में प्रतीत हो जाते हैं। विशिष्ट शाब्दबोध के पूर्व विशेषण, शाब्दबोधार्थ अपेक्षित होता नहीं। उसी प्रकार प्रत्यक्ष स्थल में भी सारे विशेष्य एव सारे विशेषणों का विपयीकरण माना जा सकता है। ऐसी परिस्थिति में विशेषण-ज्ञान रूप में निर्विकल्पक की मान्यता आवश्यक नहीं ठहरायी जा सकती।

चार्वाक मत और जैनमतीय प्रत्यक्ष—

प्रत्यक्ष के सम्बन्ध में जैन दार्शनिकों के बीच गृहकलह-सा प्रतीत होता है। क्योंकि एक दल न्यायमतसिद्ध प्रत्यक्ष एव उसकी प्रक्रिया को अवश्य मान्यता देता है। परन्तु दूसरे लोगों का कहना है कि इन्द्रिय और अनिन्द्रिय से उत्पन्न होने वाला ज्ञान प्रत्यक्ष नहीं कहा जा सकता। यह कथन न्यायमत से प्रकृत प्रत्यक्ष के विषय में अवश्य मतविरोध रखता है। मति, स्मृति, सज्ञा और चिन्ता इन चारों ज्ञानों को जैनमत में “अभिनि-

(६६) तत् प्रमाणे । १०। आद्ये परोक्षम् । ११। प्रत्यक्षमन्यत् । १२।

मति स्मृति सज्ञा चिन्ताऽभिनिबोध उत्पन्नयन्तिरम् । १३।

—तत्त्वार्थ सूत्र, प्रमाणचर्चा ।

मुञ्जलालजी सघवी की विस्तृत हिन्दी व्याख्या तथा पादटिप्पणी देखिए ।

बोध" कहा जाता है। उक्त मतिज्ञान के दो प्रभेद मात्स्य हैं यथा—"इन्द्रिय निमित्तक" और "अनिन्द्रिय निमित्तक"। अनिन्द्रिय पद से विवक्षित है मन। तदनुसार आँख, कान आदि और मन से जो ज्ञान उत्पन्न होगा वह भला जैन सिद्धान्त में कैसे प्रत्यक्ष कहला सकता है? स्मृति का अर्थ तो है स्मरण यह सर्ववादि सम्मत ही है। परन्तु चार्वाक-सिद्धान्त में स्मरण ज्ञान भी प्रत्यक्ष ही है यह आगे बतलाया जायगा। जैन दार्शनिक लोग सज्ञा शब्द से कहते हैं उस प्रत्यभिज्ञा को जो पूर्वानुभूत किसी भी विषय को फिर विषय बनाता है। उदाहरण के द्वारा इसे यो समझा जा सकता है कि श्याम ने कभी एक व्यक्ति को देखा था सयोगवश फिर वह व्यक्ति कभी उसके सामने आ गया। ऐसी परिस्थिति में जो श्याम को यह ज्ञान होता है कि "यह वही व्यक्ति है" वह ज्ञान कहलाता है प्रत्यभिज्ञा। इस प्रकार होने वाले सारे प्रत्यभिज्ञात्मक ज्ञान को जैनदर्शन में कहा जाता है 'सज्ञा'। चिन्ता वह ज्ञान होता है जो कि किसी भी आगामी को ही विषय करता है। यदि कोई आने वाला हो, या कहीं से कुछ मिलने वाला हो तो उसके लिए पहले लोगों को चिन्ता होती है यह सर्वविदित है। यहाँ यह भी एक ध्यान रखने की बात है कि जैन सिद्धान्त भी प्रमा को ही प्रमाण मानता है जैसा कि चार्वाकीय दृष्टिकोण में प्रमा को ही प्रमाण रूप में मान्यता है, यह बात पहले बतलायी जा चुकी है।

चार्वाक-मत-प्रकाश में शैवमतीय प्रत्यक्ष—

शैव-सिद्धान्त भी प्रत्यक्ष के सम्बन्ध में अपना एक अलग मार्ग बतलाता है। सर्वप्रथम उनमें इस सम्बन्ध में यह बतलाया है कि किसी भी वस्तु की प्रमा जिसके बिना न हो सके वही प्रमाण कहलाने का अधिकारी हो सकता है। शैव सम्प्रदाय का कहना है कि साधारण जनता जिन आँख, कान आदि इन्द्रियो एवं अनुमान आदि को प्रमाण मानती है तत्त्वतः वे प्रमाण नहीं हैं। क्योंकि उनमें परस्पर में व्यभिचार पाया जाता है। कहने का तात्पर्य यह है कि जहाँ आग काम देती है वहाँ नाक की कार्यक्षमता देखी जाती नहीं, जहाँ नाक की कार्यक्षमता देखी जाती है वहाँ आग कार्यक्षम देखी जाती नहीं। रूप देखते समय तो आग सायत्नम रूप में अपेक्षित होती हुई पायी जाती है। किन्तु वही आँख रस चखते समय चिन्तुत्र रस नहीं दे पाती। इस वस्तुस्थिति के अनुसार सामान्यतः प्रमा मात्र के लिए शरीरान्त इन्द्रिय या अनुमान आदि के जन्दर किसी भी एक को अपेक्षित नहीं माना जा सकता। प्रमाण तो नहीं माना गया कहा जा सकता जो कि सारी प्रमाओं के लिए समान भाव से अपेक्षित है। ऐसी परिस्थिति में जब कि प्रत्येक इन्द्रिय आदि प्रमाण, प्रमा के लिए समान मात्र में शक्ति देती हुई नहीं पायी जाती है तब जिन्हें अन्य दार्शनिकों ने प्रमाण माना है उन्हें प्रमाण नहीं माना जा सकता। इस प्रकार विचार उपस्थित करने शैव-सिद्धान्त ने

यह बतलाया है कि सारी प्रमाओं के सम्पादक किसी एक को ही प्रमाण माना जा सकता है विभिन्न आँख, कान आदि इन्द्रियो या अनुमान आदि को नहीं। इसके अनन्तर मानो जब कि शैवों के समक्ष यह प्रस्ताव उपस्थित किया गया कि मन तो प्रत्येक वस्तु के विषयीकरण में सर्ववादि सम्मत रूप में अपेक्षित होता है। अतः मन उक्त शैव युक्ति के अनुसार प्रमाण कहलाने का अधिकारी हो सकता है। इसलिए मन को ही सामान्यतः प्रमा के साधन के रूप में प्रमाण मानना चाहिए। तब शैवों ने मन को भी प्रमाण महासिंहासन पर अभिषिक्त करने का अनुमोदन यह कह कर नहीं किया कि हाँ, मन सर्वत्र प्रमा स्थल में अपेक्षित होता है इसलिए उसे ही एक मात्र प्रमाण उक्त युक्ति के अनुसार माना जाना औरों की अपेक्षा अधिक सम्भावित अवश्य प्रतीत होता है, परन्तु मन को प्रमाण माना इसलिए नहीं जा सकता कि जिन इन्द्रिय अनुमान आदि को प्रमाण के आसन से च्युत किया जा रहा है मन भी उन्हीं के समान प्राकृत अर्थात् जड़ है, प्रकाशात्मक है नहीं, अतः उसे भी प्रमाण महासिंहासन पर बैठाया नहीं जा सकता। दूसरी बात यह है कि मन भी सुख-दुःख आदि के समान वेद्य अर्थात् ज्ञेय है। जो स्वयं ज्ञेय है उसे भला कैसे ज्ञापक माना जा सकता है? किसी भी ज्ञेय का ज्ञापन वस्तुतः कोई प्रकाशात्मक ज्ञान ही कर सकता है और कोई नहीं। अतः अद्वैत चित्-स्वरूप प्रकाश को ही प्रमाण मानना उचित है।

इस कथन के अनन्तर शैव-सिद्धान्त के समक्ष विपक्षियों की ओर से जब यह जटिल समस्या उपस्थित की गयी कि प्रकाशाद्वैतवादी शैव-सिद्धान्त के अन्दर तो सब कुछ प्रकाश के ही पेट में पड़ा हुआ प्रकाशात्मक ही है, प्रकाश से बाहर कुछ है ही नहीं और उसी प्रकाश को जिसे अपर शब्द में शैव सिद्धान्त चित्, सवित्, आदि शब्दों से भी पुकारता है प्रमाण माना जा रहा है तो “कर्तृकरण विरोध” उठ खड़ा हो रहा है। करण का कर्त्ता होना या कर्त्ता का करण होना सर्वथा अनुभवविरुद्ध है। कुल्हाड़ी कभी स्वयं लकड़ी काटती हुई पायी नहीं जाती। उस कुल्हाड़ी से अतिरिक्त किसी काटने वाले व्यक्ति के द्वारा सुव्यवस्थित रूप में प्रचालित होने पर ही उससे लकड़ी का कटना सम्भव होता है। इस वस्तु-स्थिति के अनुसार यह कहना या स्वीकार करना कठिन है कि प्रकाशात्मक चित् ही सारी प्रमाओं का करण है। शैव सिद्धान्ती यह तो कह नहीं सकते कि प्रमाता जीव प्रकाशात्मक नहीं है। क्योंकि ऐसा कहने पर उनका प्रकाशाद्वैत का विशाल भवन अपने ही हाथों गिरा दिया गया, यह माना जायगा। जब कि जीवात्मा को वे प्रकाशस्वरूप नहीं मानेंगे तो प्रमाण को प्रकाशस्वरूप मनवाने का उक्त प्रबल प्रयत्न उसी प्रकार उपहामास्पद होगा जैसे काई हाथी देकर अकुश न देने के लिए झगड़े। अतः प्रकाशात्मक सवित् को प्रमाण नहीं माना जा सकता।

इन प्रकार विरोधी दार्शनिकों के द्वारा विरोध उपस्थित करने पर शैव-सिद्धान्तीयों ने

उस द्रष्टव्य बाह्य वस्तु के साथ जा जुटती है। इसलिए उक्त बाह्य विषयसम्बन्धात्मक चित्प्रत्यक्ष उपपादित होता है। नैयायिक सम्मत प्रत्यक्ष-प्रक्रिया की ओर इंगित करते हुए शैवों का कथन इस सम्बन्ध में यह है कि और दार्शनिक जो इन्द्रिय और अर्थ इन दोनों के बीच स्थापित होने वाले सम्बन्ध के अधीन होने वाला ज्ञान है प्रत्यक्ष ऐसा प्रत्यक्ष का निर्वचन करते हैं वह कभी मान्य नहीं हो सकता। क्योंकि चित् शक्तिविहीन इन्द्रिय-अर्थ का सन्निकर्ष भला क्या कर सकता? कैसे विषय का प्रकाशन कर सकता?

शैवों के इस कथन की ओर विशेष रूप से दृक्पात करने पर शैवसम्मत^{१०१} प्रत्यक्ष की प्रक्रिया यह मान्य मालूम पड़ती है कि गतिशील इन्द्रियाँ विषय तक पहुँच कर उस द्रष्टव्य विषय के साथ जा जुटती हैं यह जुटना है इन्द्रियप्रत्यक्ष। और नालीतुल्य इन्द्रिय के द्वारा अन्तःकरण भी उस विषय तक पहुँचता है और उस विषय के साथ सम्बद्ध हो जाता है। यह विषय के साथ होने वाला अन्तःकरण का सम्बन्ध ही होता है विषय का मानस प्रत्यक्ष। और उस अन्तःकरण के साथ चित् का विषयस्थान तक गमन उसी प्रकार होता है, जिस प्रकार नोन या चीनी मिले पानी की घारा के साथ चीनी या नोन भी बहता हुआ वहाँ तक पहुँचता है जहाँ तक जल जाता है। गहराई से देखने पर यह देखने को अवश्य मिलता है कि यहाँ की प्रत्यक्ष-प्रक्रिया वेदान्त की प्रत्यक्ष प्रक्रिया से बहुत कुछ मिलती-जुलती-सी होती है। अन्तर इतना प्रतीत होता है कि वेदान्त का चैतन्य स्पन्दरहित और यहाँ की सवित् स्पन्दशील होने के कारण वेदान्तसिद्ध चैतन्य का विषयसम्बन्ध कुछ और तरह का होगा। जहाँ तक अन्तःकरण की विषय तक गति की बात है साङ्ख्यसिद्धान्त की प्रत्यक्ष-प्रक्रिया से भी यहाँ की प्रत्यक्ष-प्रक्रिया में बहुत कुछ साम-जस्य है।^१ 'ख हाँ, इतना अधिक प्रत्यक्ष-प्रक्रिया के सम्बन्ध में शैव लोग अवश्य मानते हैं कि बुद्धिकर्तृक निश्चय ही प्रत्यक्ष की अन्तिम सीमा नहीं किन्तु बुद्धिव्यापार के अनन्तर विद्याकर्तृक विवेचन, कलाकर्तृक अनुरजन और प्रमात्तृ विश्राम ये तीन भी नियमत होते हैं।

(१०१) तथा भासितवस्त्वशरञ्जना सा बहिर्मुखी ।

स्ववृत्तिचक्रेण सम ततोऽपिकलयत्यलम् ॥

सा परैव प्रमात्रैकरूपासम्बित्, बहिर्मुखी स्वस्वातन्त्र्यात् प्रमाणदशामधिशयाना, स्वमात्मीय पञ्चक्षुरादीन्द्रियसम्बन्धि रूपाद्यालोचनात्मक वृत्तिचक्र - । —तन्त्रालोक ।

(१०१ख) अत्र पृथिव्याप्याभासा एव मिश्रीभूय घटादिस्वलक्षणीभूता, कर्मेन्द्रियै-रुपसर्पिता, बुद्धीन्द्रियैरालोचिता, अन्तःकरणेन सकल्पितानिमित्तनिश्चितरूपा, विद्यया विवेचिता कलादिभिरनुरञ्जिता प्रमातरि विश्राम्यन्ति ।

—ई० प्र० विमर्शिनी आगमाधिकार श्लो० का० ११ ।

कम्पन-प्राप्त पार्थिव कणों में नवीन रूप प्राप्त हो जाता है। यहाँ किये जाने वाले इस रूप शब्द के प्रयोग को भी केवल पीला, उजला, हरा, काला आदि रंगों के ही अर्थ में प्रयुक्त नहीं समझना चाहिए। वस्तुओं के आकार-प्रकार आदि को भी रूप के अन्तर्गत परिगणित समझना चाहिए। जैसा कि बौद्ध दार्शनिकों ने भी स्वीकार किया है। प्रकृत बात यह है कि ज्ञान भी चार्वाक-सिद्धान्त में एक प्रकार की क्रिया ही है, गुण नहीं। ज्ञाता आत्मा रूप से लोकव्यावहारिक क्षेत्र के लिए यहाँ इस प्राणि-शरीर को ही लेना है, जिसमें ज्ञानात्मक क्रिया परिस्फुट होती है। यही आत्मा यहाँ कर्त्ता एव भोक्ता भी मान्य है। यह आत्मा भौतिक सूत्रजाल से व्याप्त है और यह सूत्रजाल भी इस आत्मा का एक अवयव ही है, जो कि मन केन्द्र से लेकर आत्मा के प्रत्येक अङ्ग-प्रत्यङ्ग तक में व्याप्त है। साथ ही इस जाल के अन्दर सूत्र दो तरह के हैं। एक वे जो कि बाहर की ओर से मन - केन्द्राभिमुख हैं, और दूसरे वे जो कि मन-केन्द्र से निर्गत होकर बाहर की ओर विकेन्द्रित होते हैं। इन्हीं बाहर की ओर से मन केन्द्र की ओर जाने वाले सूत्रों को कहा जाता है ज्ञानेन्द्रिय। और मन केन्द्र से निकलकर बाहर की ओर विकेन्द्रित होने वाले सूत्र कहलाते हैं कर्मेन्द्रिय। इन सूत्रों में होने वाली क्रियाओं को तीन भागों में विभक्त किया जा सकता है यथा—स्फुटक्रिया, अस्फुटक्रिया और स्फुटास्फुट क्रिया। “स्फुट” वह क्रिया कहलाती है जिसका परिचय अनेक आत्मा को प्राप्त हो। उदाहरण के द्वारा इसे हम यों समझ सकते हैं कि जब कोई भी व्यक्ति चलता है, बोलता है, खाता है, पीता है तो इन क्रियाओं को वह चलने, बोलने, खाने, पीने वाला स्वयं भी समझता है और यदि उसके निकट और भी कोई हो तो वह भी समझता है कि यह खा रहा है, यह पी रहा है, यह चल रहा है और यह बोल रहा है। अस्फुट क्रिया वह होती है जिसका पता उस व्यक्ति को भी चलता नहीं। उदाहरण के लिए शरीरात्मा के अन्दर बिछे हुए उक्त सूत्रजालगत क्रियाओं को ले सकते हैं। क्योंकि उस सूत्रसञ्चलन का पता तब तक इस शरीरात्मा को भी नहीं होता जिसके अन्दर यह सूत्रजाल क्रियाशील होता है, जब तक शरीरात्मा के अवयव-भूतमनस् में ज्ञान आदि शब्दों से कही जाने वाली स्फुटास्फुट क्रिया न हो जाय। जब इस जान्तर स्फुटास्फुट ज्ञान आदि क्रिया का प्रभाव स्फुट क्रिया के रूप में शरीरात्मगत होता है तो और लोग भी उस शरीरात्मा के स्फुटास्फुट क्रिया तक का परिचय प्राप्त करते हैं। आन्तर ज्ञान सुख-दुःख आदि को स्फुटास्फुट क्रिया इसीलिए कहना आवश्यक है कि उक्त जान्तर ज्ञान सुख आदि को व्यक्ति स्वयं उस समय भी समझता रहता है जब कि दूसरे उसे नहीं समझते रहते हैं। हाँ, एक बात यहाँ यह भी ध्यान रखने की है कि शरीरात्मगत ऐसी क्रिया को भी स्फुटास्फुट ही कहा जायगा जिसका परिचय औरों को तो होता है किन्तु स्वयं उसे होता नहीं। उदाहरण के

लिए हम सोते व्यक्ति के श्वास-प्रश्वास क्रिया को ले सकते हैं। क्योंकि वह तो सोया हुआ व्यक्ति उस अपनी श्वास-प्रश्वास क्रिया को नहीं समझता रहता है किन्तु निकटवर्ती और जागरणशील व्यक्ति अच्छी तरह उसे समझता रहता है। अद्वैत-वेदान्तिनो का यह कथन कि सुषुप्त व्यक्ति को तत्त्वतः श्वास-प्रश्वास क्रिया रहती नहीं। अन्य जागरणशील व्यक्ति उस क्रिया के अस्तित्व के सम्बन्ध में मूल समझता है कि “यह सोता हुआ व्यक्ति श्वास-प्रश्वास ले रहा है” उनके विचारधारा के लिए अनुकूल पडने के कारण भले ही उनके लिए उचित हो, किन्तु विवेचक की दृष्टि में तो यह उपहासास्पद ही कहा जायगा। इस विवेचन से यह भी अनायास सम्भवतः स्पष्ट हो गया होगा कि अन्य दार्शनिक लोग जो ज्ञानेन्द्रिय और कर्मेन्द्रिय के रूप में इन्द्रियो का तात्त्विक वर्गीकरण मानते हैं वह उनकी मान्यता विवेचक दृष्टि में अमान्य है। क्योंकि इस विवेचन से यह स्पष्ट ही प्रतिपात हो जाता है कि जिन्हें ज्ञानेन्द्रिय कहा जाता है वे भी तत्त्वतः कर्मेन्द्रिय ही हैं। क्योंकि ज्ञान भी एक क्रिया ही है, क्रिया से अतिरिक्त गुण नहीं।

यहाँ किये गये क्रिया के विवेचन से यह भी स्पष्ट हो उठता है कि भौतिक परमाणुओं से लेकर विराट् ब्रह्माण्ड तक को, और यदि ब्रह्माण्ड को भी अनेक माना जाय तो उसके एक समष्ट्यात्मक रूप तक को अलग-अलग एक यन्त्र कहा जा सकता है। जिनके अन्दर प्रत्येक में उक्त स्फुट, जम्फुट और स्फुटास्फुट भाव से क्रियाएँ चलती रहती हैं। अतः सभी जलग-जलग एक-एक यन्त्र हैं। क्योंकि गम्भीर भाव से विचार करने पर उक्त त्रिविध क्रियाओं के आवार का ही नाम यन्त्र होता है। चिन्तनपूर्वक दृष्टि डालने पर यह अवश्य विवेचियों को प्रतीत होगा कि कभी कोई भी वस्तु निष्क्रिय होती नहीं। परन्तु साथ ही यह भी नहीं भूना चाहिए कि यह क्रिया भी तत्त्वतः तात्त्विक भूत से अतिरिक्त और कुछ नहीं है। मन्ती। क्योंकि उसके आश्रय रूप से प्रतीत होने वाले भूत की परिस्थितिविशेष के अनिश्चित उमें और क्या कहा जा सकता ? जिन्हे सर्वमान्य रूप में “यन्त्र” कहा जाता

विलकुल स्थान पाती नहीं । क्योंकि यह बात स्पष्ट बतलायी जा चुकी है कि इस सिद्धान्त में ज्ञान भी क्रिया के अतिरिक्त और कुछ नहीं है । जो लोग चेतन और जड़ को अत्यन्त भिन्न मानते हैं वे भी चेतनात्मक ज्ञान को महत्ता अवश्य ही डमीलिये देंगे कि आन्तर एव बाह्य मारी मुश्रुखल क्रियाएँ उसी के कारण प्रवृत्त होती हैं । परन्तु आज इस भूत-वैज्ञानिक विकास के युग में मानवों की अधिकतर मुश्रुखल क्रियाओं को यन्त्रों ने अपने हाथों में ले लिया है । अतः उन यान्त्रिक मुश्रुखल क्रियाओं के मूल में होने वाले उसके प्राथमिक सुव्यवस्थित एव सुव्यवस्थापक चलन को प्राणिगत चेतना से कम महत्त्व कैसे दिया जा सकता ? मुश्रुखल अतएव सफल क्रियाओं के मूलभूत क्रिया को ही चेतना मान लेने पर मुश्रुखल क्रियाओं के प्रति मूलभूत यान्त्रिक प्राथमिक क्रिया को भी चेतना क्यों नहीं कहा जा सकता ?

इस प्रकार जड़ और चेतनगत पारस्परिक भेद के निराकरण के अनन्तर एव प्रत्येक सुव्यवस्थित क्रियाशील वस्तु को यन्त्र मान लेने पर प्राणि-शरीर को भी एक प्रकार यन्त्र ही मानना होगा । इसीलिए कर्मठ व्यक्ति की प्रशंसा करते हुए लोग यह कहते हुए पाये जाते हैं कि “आप तो विलकुल यन्त्र बन गये हैं” । निष्काम कर्म की बड़ी महत्ता जगह-जगह पर बतलायी गयी है, और है भी वह सचमुच महत्त्वशील वस्तु । परन्तु वह निष्काम कर्म तभी सम्भव हो सकता है जब कि मानव-शरीर को एक यन्त्र मान लिया जाय । जब कि एक तरह की भी अनेक क्रियाएँ एक नहीं हो सकती हैं तब प्राणि-शरीरगत चेतनात्मक क्रिया एव गमन आदि स्वरूप सारी चेष्टात्मक क्रियाएँ एक ही हैं अथवा प्राणि-शरीरगत चेतना तथा अन्य गमन आदि क्रियाएँ एव प्राणि शरीर से भिन्न भौतिक यन्त्रगत क्रियाएँ एक ही हैं, अथवा सर्वथा एक ही तरह की हैं, कहने का यह अभिप्राय नहीं है । कहना यह है कि चेतना एव अन्य क्रियाओं में उतना अन्तर नहीं है जितना लोग समझते हैं और उम्र अपन समझने के आधार पर जड़ और चेतन के बीच इतना दूरत्व उपस्थित कर देते हैं कि माना शरीर को आत्मा अर्थात् चेतन माना ही नहीं जा सकता । अतः चार्वाकीय प्रत्यक्ष-प्रक्रिया यह निश्चिन्ता होती है कि विभिन्न विषयों के लिए नियत स्थान पर विषय की ओर से मन्त्रन्त्र प्राप्त होने पर ज्ञानेन्द्रियात्मक सूत्र के द्वारा उम्र विषय का सम्पर्क शरीर के ही अवयवमूल मन तक हो जाता है जिसकी विलक्षण क्रियाशीलता के कारण शरीर में चेतनात्मक क्रिया उत्पन्न हो जाती है । यदि वह चेतना मापेक्षता को भी विषय करती है ना कह सकती है च्छा । और उसके अनन्तर आन्तर उन्मुखता स्वरूप प्रवृत्ति का उदय उन बहिर्मुखियों में होता है जिनके फलस्वरूप हाथ-पाँव आदि में फलानुक्क क्रिया हो उठती है । उक्त प्रवृत्ति को ही अपर शब्दों में प्रयत्न कृति इत्यादि कहा जाता है । और हाथ-पाँव आदिगत क्रिया को ही गन्धान्तर में चेष्टा भी कहा जाता है । उक्त ज्ञान की प्रक्रिया सभी ज्ञानों के उदय-स्थान में एक-जैसी ही होती है । डमीलिये इस चार्वाकीय-सिद्धान्त में अनुमिति आदि

ज्ञान को भी प्रत्यक्ष ही माना जाता है। सम्भव है कि यहाँ कुछ लोगो को यह जिज्ञासा हो कि अनुमिति को भी प्रत्यक्ष मानने पर अपरोक्षगत अनुभूयमान स्पष्टता और परोक्षगत अनुभूयमान अस्पष्टता का कारण क्या दिखलाया जा सकता ? तो इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि उक्त मन कम्पन से होने वाली चेतना जब कि घूमात्मक हेतु को अपना विषय बनाने समय घूमगत आग की उक्त प्रकार व्याप्ति को भी विषय करती है तब मन केन्द्र में ही कम्पन होकर आग को भी विषय करने वाली चेतनात्मक क्रिया उदित हो जाती है यह चेतना-आत्मक क्रिया जो कि अन्य चेतना-आत्मक क्रिया से स्वरूप में कोई अन्तर न रखने के कारण होती है तत्त्वतः प्रत्यक्ष ही। किन्तु उसके अव्यवहित होने वाली मनस्-गतक्रिया यत् व्याप्ति को भी विषय करती है अतः वहाँ की शरीरात्मगत क्रिया अनुमिति कहलानी है। तत्त्वतः वहाँ की भी वह चेतना-आत्मक क्रिया होती है प्रत्यक्ष ही।

यह इसलिए भी उचित प्रतीत होगा कि “अनुमिति” शब्द और “अन्वीक्षा” शब्द इन दोनों शब्दों को विवेचकों ने समानार्थक माना है। वह समानार्थकता तभी बन सकती है जब कि अनुमिति को भी प्रत्यक्ष माना जाय। न्यायदर्शन के भाष्यकार वात्स्यायन ने^{१०९} आन्वीक्षिकी, त्रयी, वार्त्ता और दण्डनीति इन चार विद्याओं की चर्चा करते हुए आन्वीक्षिकी शब्द की व्याख्या इस प्रकार की है कि “फिर देखने को कहा जाता है अन्वीक्षा, और उसे लेकर चलने वाली विद्या कहलाती है आन्वीक्षिकी। इसी अन्वीक्षिकी को न्याय-विद्या तथा न्यायशास्त्र भी कहा जाता है” भाष्यकार की यह आन्वीक्षिकी शब्द की व्याख्या उस निर्णय में ब्रह्म साहाय्य पहुँचा रही है कि अनुमिति भी प्रत्यक्ष ही है, प्रत्यक्ष से अतिरिक्त स्वतन्त्र एक प्रमिति नहीं। क्योंकि ईक्षति, ईक्षण और ईक्षा ये शब्द भी पर्याय हैं, ईक्ष धातु का जयं देयना ही है और देयना प्रत्यक्ष के अतिरिक्त और कुछ हो नहीं सकता। मन्त्रान्तर में “ईक्षत” इस क्रियापद का प्रयोग “देख रहा है” इसी अर्थ में होता हुआ पाया जाता है। न्याय अनुमान, नीति अनुमिति आदि शब्द भी एक ही अर्थ के बोधक रूप में प्रयुक्त होने लगे पाये जाते हैं। ऐसी परिस्थिति में कैसे अनुमिति को प्रत्यक्ष नहीं माना जा सकता ? ईक्ष धातु का जय प्रत्यक्ष ज्ञान क्यों और कैसे माना जाय ? यह जिज्ञासा यदि निर्मिता है तब मन उदित हो तो उसकी शान्ति यो करनी चाहिए कि उपनिषद् में जहाँ ईक्ष धातु का प्रयोग है कि “उम ब्रह्म ने ईक्षण किया” वहाँ जवय्य ही यह मानना होगा कि उस ज्ञान का प्रमाण ही है कि “ब्रह्म ने देखा”। देयना साक्षात्कारात्मक प्रत्यक्ष

(१७२) उमास्तु चतस्रो त्रिंश पृथक्प्रस्थाना प्राणभूतामनुग्रहायेहोपदिश्यते।
यामा चतुर्थीयमान्वीक्षिकी। न्यायविद्या न्यायशास्त्रम्।

—न्यायदर्शन, वात्स्यायनभाष्य।

को ही कहा जाता है । और दूसरी बात यह कि जो लोग अनुमिति आदि को परोक्ष ज्ञान मानते और ब्रह्म या ईश्वर की भी भौतिक सत्ता से अतिरिक्त एक स्वतन्त्र सत्ता मानते वे भी ब्रह्म या ईश्वर को होने वाले जागतिक वस्तुविषयक ज्ञान को परोक्ष नहीं अपरोक्ष ही मानते हैं । ऐसी परिस्थिति में अन्वीक्षा, वीक्षा, अन्वीक्षण, वीक्षण, आन्वीक्षिकी आदि शब्द के प्रयोगस्थल में ईक्ष का अर्थ प्रत्यक्ष ही है । न्याय को अन्वीक्षा और आन्वीक्षिकी को न्यायविद्या स्वयं वात्स्यायन उद्योतकर और वाचस्पति मिश्र आदि नैयायिक मूर्द्धन्यो ने कहा है । इससे स्पष्ट प्रतीत होता है कि अनुमिति भी प्रत्यक्ष ही है उससे अतिरिक्त कोई स्वतन्त्र प्रमिति नहीं । इस प्रकार अनुमिति की प्रत्यक्षता सिद्ध हो जाने पर उपमिति और अर्थापत्ति ये दो प्रमितियाँ भी फलतः प्रत्यक्ष के अन्दर गतार्थ हो जाती हैं । उनका भी स्वतन्त्र अस्तित्व रह पाता नहीं । और इस चार्वाकीय-सिद्धान्त को तो बौद्ध वैशेषिक और मादख्य इन दार्शनिकों का भी सहयोग प्राप्त होता है । क्योंकि इन दार्शनिकों ने अपनी-अपनी युक्तियों के द्वारा यह सिद्ध कर दिखलाया है कि उपमिति और अर्थापत्ति अनुमिति से अतिरिक्त कोई स्वतन्त्र प्रमिति नहीं है । चार्वाकीय-सिद्धान्त जब कि उस अनुमिति को भी उन्मि युक्ति से प्रत्यक्ष सिद्ध कर देता है तब अनायास उपमिति और अर्थापत्ति भी जिन्हें कुछ दार्शनिक स्वतन्त्र प्रमिति मानते हैं प्रत्यक्ष प्रमिति के अन्दर ही गतार्थ हो जाती हैं । अब रही बात आनुपलब्धिक प्रमिति और शब्दबोध की । तो इन दोनों के अन्दर आनुपलब्धिक अभाव-प्रतीति की प्रत्यक्षता में नैयायिकों का और शब्दबोध की प्रत्यक्षता में जद्वैत-वेदान्तियों का पूर्ण साहाय्य चार्वाकीय-सिद्धान्त को प्राप्त होता है । आनुपलब्धिक अभाव-प्रतीति किस प्रकार प्रत्यक्ष ही है इसका विस्तृत विवरण न्यायमतीय प्रत्यक्ष विचार के अवसर पर दिया जा चुका है । और वेदान्त-सिद्धान्त के विहित प्रात्यक्षिक विवेचन के अवसर पर यह भी बतलाया जा चुका है कि वेदान्ती लोग किस प्रकार “तत्त्वमसि” आदि महावाक्यों से साक्षात्कारात्मक ज्ञान मानते हैं । परन्तु यहाँ उससे अन्तर होगा प्रत्यक्ष की प्रक्रिया में । अभाव की आनुपलब्धिक प्रतीति स्थल में किसी भाव से रहित किसी भी वस्तु का प्रभाव आँख आदि इन्द्रिय सूत्र के बाह्य मूल स्थान पर पड़ने पर इन्द्रियसूत्र में कम्पन होकर मन केन्द्र में भी तदनु रूप कम्पन हो उठता है जिसके फलस्वरूप शरीरात्मा में उक्त राहित्यस्वरूप अभाव का चेतना-आत्मक क्रिया हो जाती है । अभाव का परिचय हो जाता है । और शब्दबोध स्थल में वाक्य से उसके अर्थ का बोध इस प्रकार होता है कि नैयायिकों के कथनानुसार कर्ण-छिद्र में उत्पन्न होने वाले शब्द के कारण श्रोत्रसूत्र कम्पन-शील हो उठता है जिसमें मन केन्द्र में भी चलन होता है उसमें शरीरात्मा में चेतना-स्वरूप क्रिया उत्पन्न हो जाती है । उसी चेतनास्वरूप क्रिया को शब्दबोध कहा जाता है । यहाँ अन्य बोध से अन्तर यह होता है कि उक्त मन के चञ्चल के साथ शब्दबोध के लिए

कैसे मान्य कही जा सकती ? क्योंकि किसी एक घड़े को देख कर सामान्यलक्षण-सन्निकर्ष के सहारे दृष्ट-अदृष्ट, अतीत-अनागत, व्यवहित, विप्रकृष्ट सारे घड़ों को प्रत्यक्ष रूप से समझा जाता है ऐसा नैयायिक लोग मानते हैं यह बात भली-भाँति पहले बतलायी जा चुकी है। ऐसी परिस्थिति में नैयायिकों को यह मानना ही होगा कि सर्वत्र प्रत्यक्ष स्थल में विषय की वर्तमानता अपेक्षित होती नहीं। और द्रष्टा व्यक्ति तथा द्रष्टव्य वस्तु इन दोनों का अव्यवधान भी अपेक्षित होता नहीं। ज्ञानलक्षणा की मान्यता तो इन्द्रिय के विषय नियम को भी काट डालती है। क्योंकि ज्ञानलक्षण सन्निकर्ष के अभ्युपगन्ता नैयायिक लोग “यह पुष्प सुगन्धित है” इस प्रकार प्रत्यक्ष स्थल में आँख से सुगन्ध का भी प्रत्यक्ष मानते हैं। फिर प्रत्यक्ष के लिए विषय की सर्वत्र वर्तमानता की अपेक्षा बतलाकर अनुमिति आदि ज्ञानों को अप्रत्यक्ष अर्थात् परोक्ष मानना कैसे सगत कहा जा सकता ?

किये गये उक्त प्रकार विवेचन के आधार पर स्मरण को भी प्रत्यक्ष ही समझना चाहिए। क्योंकि अनुमिति, प्रत्यक्ष आदि की तरह—मनस् और शरीरात्मा की ही अपेक्षा स्मृति के लिए भी प्रधान रूप से होती है। यदि यह कहा जाय कि स्मृति और अनुभव में अन्तर की प्रतीति क्यों होती है ? तो इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि स्मृति में पूर्व काल एव नियमत व्यवहित देश का भी विषयीकरण होता है और अनुभव स्थल में यह नियम लागू नहीं होता। इसीलिए दोनों ज्ञानों में अन्तर प्रतीत होता है किन्तु इसलिए वैसा अन्तर नहीं प्रतीत होता है कि स्मरण प्रत्यक्ष नहीं है। स्मरण की प्रक्रिया आन्तर सुख-दुःख आदि के अनुभव की प्रक्रिया से मिलती-जुलती होती है। अन्तर यह होता कि सुख-दुःख आदि के अनुभवस्थल में स्मरणस्थल के समान काल एव आधार का विषयीकरण होता नहीं और जब आन्तर सुख-दुःख आदि का भी स्मरण होता है तब वहाँ अतीत काल एव दूर देश का भी विषयीकरण होता ही है।

अब यहाँ प्रश्न यह उठ खड़ा हो सकता है कि इस भूताद्वैत-सिद्धान्त में जब कि प्रत्यक्ष को ही केवल ज्ञान माना जाता है। सारे ज्ञानों को प्रत्यक्ष के अन्दर ही गतार्थ किया जा रहा है और यह भी पहले बारम्बार कहा गया है कि यह दर्शन दाण्डिक-दर्शन है तो इसका परिणाम यह होना चाहिए कि दण्डक्षेत्र में जो प्रत्यक्ष को महत्ता दी जाती है वह उसे प्राप्त नहीं होनी चाहिए। दण्डक्षेत्र में साक्षी जब यह कहता है कि मैंने प्रत्यक्षतः इस घटना को देखा है तभी उसके आधार पर न्यायाधीश दण्ड का विधान करता है। यदि साक्षी यह कहे कि मैंने इस घटना को देखा नहीं किन्तु अमुक हेतु में अनुमान किया, अथवा यह कहे कि मैंने अमुक व्यक्ति ने इसे सुना तो उस साक्षी के माध्य में आधार पर अभियुक्त को न्यायाधीश दोषी मानता नहीं, अपराधी स्थिर करके उसके लिए दण्डविधान करता नहीं। ऐसी परिस्थिति की विद्यमानता में यदि अनुमिति आदि परोक्ष ज्ञानों को भी

चर्चा वेद में की गयी है। मध्यचर्चित क्रिया को आगे और पीछे दोनों ओर चर्चित क्रिया का अङ्ग माना गया है। मीमांसको ने सन्दर्श न्याय उपस्थित करते हुए यह बतलाया है कि दोनों ओर होने वाली एक ही क्रिया की दो चर्चाएँ सँडसी के दाँत के समान हैं अतः उनके बीच होने वाली क्रिया की चर्चा स्वतन्त्र नहीं बन सकती। उस मध्यवर्ती अन्य क्रियाचर्चा को भी दोनों ओर हुई क्रियाचर्चा का अङ्ग ही मानना होगा। इसलिए मध्यचर्चित क्रिया अगल और बगल दोनों ओर चर्चित क्रिया का ही अंग है। साधारण जन-निर्णय भी इस सन्दर्श न्याय से कम काम नहीं लेता है। उदाहरण के लिए किसी भी लौकिक क्रिया को लिया जा सकता है। पाकार्य प्रवृत्त व्यक्ति की पाक-क्रिया के बीच होने वाली सारी विभिन्न प्रकार की क्रियाएँ इसी न्याय से पाक-क्रिया के अंग बनती हैं और समझी जाती हैं। अतः इसके अनुसार भी अनुमिति आदि को प्रत्यक्ष कहा जा सकता है। क्योंकि न्यायदर्शन के प्रवर्तक अक्षपाद गौतम ने अपने सूत्र में यह कहा है कि सारे ज्ञान प्रत्यक्षपूर्वक होते हैं और उनके सूत्र के भाष्यकार वात्स्यायन ने यह कहा है कि सारी प्रमितियाँ “प्रत्यक्ष पर हैं” अर्थात् प्रत्यक्ष सबके पीछे हैं। इसी बात को फिर उन्होंने स्पष्ट करते हुए यह कहा है कि “किसी भी वस्तु को प्रत्यक्ष रूप में देख लेने पर जिज्ञासु व्यक्ति की जिज्ञासा सर्वथा निवृत्त हो जाती है। नैयायिकों के अनुव्यवसाय ज्ञान की मान्यता की ओर ध्यान देने पर भी यह बात सिद्ध होती है कि किसी भी वस्तु का अन्तिम निर्णय प्रत्यक्ष से ही होता है। क्योंकि अनुव्यवसाय ज्ञान के अन्दर जिसे कि नियमत न्याय-सिद्धान्त में मानस-प्रत्यक्ष रूप में ही मान्यता दी जाती है ज्ञान की तरह ज्ञान के नियम का भी पुनर्विषयीकरण होता है। अनुमिति आदि को स्वतन्त्र प्रमिति मानने वालों की दृष्टि में भी अनुमिति आदि ज्ञान के अनन्तर विषयसहित अनुमिति को विषय करने वाला अनुव्यवसाय मान्य होता है। ऐसी परिस्थिति में यह मानना ही होगा कि ससार के अन्दर ऐसी कोई भी वस्तु नहीं दिखलाई जा सकती जिसका मानस-प्रत्यक्ष मान्य न हो। न्यायमन में यह भी नहीं कहा जा सकता कि मन इन्द्रिय नहीं है। उक्त अनुव्यवसाय ज्ञान नियमत व्यवसाय-ज्ञान के अव्यवहित उत्तर क्षण में ही होता है और होता ही है। अतः यह भी नहीं कहा जा सकता कि “अनुव्यवसाय ज्ञान अनुमिति आदि पूर्वज्ञान के विषय को अपना भी विषय भले ही बनावे किन्तु वह ज्ञान-प्रवर्तक होता नहीं, इसलिए उसे प्रमाण भी नहीं मानना चाहिए”। क्योंकि द्वितीय बार विषय का विषयीकरण अनुव्यवसाय-ज्ञान के द्वारा ही होने के कारण अनुव्यवसाय ज्ञान को व्यवसाय ज्ञान की अपेक्षा और भी अधिक पुष्ट मानना उचित होगा। ऐसी परिस्थिति में उसे अप्रवर्तक नहीं कहा जा सकता। वस्तु-प्रवृत्ति के प्रति अव्यवधान-वर्धन कारणता उसीमें सम्भव होगी, और यह भी नाई

नियम नहीं है कि प्रवर्तक ज्ञान ही प्रमा हो। अन्यथा इतिहास के अध्ययन स्थल में ज्ञान प्रमा नहीं कहला पायगा, जो कि उचित नहीं।

“अव्यवधान घटित कारणता” का अभिप्राय यह है कि अव्यवहित पूर्व क्षण में जिसके रहे बिना जो कार्य न हो वह उसके प्रति कारण माना जाता है। कहने का तात्पर्य यह कि कारण का कार्य के अव्यवहित पूर्व क्षण में रहना आवश्यक है तदनुसार प्रवृत्तिकारणीभूत इच्छा के अव्यवहित पूर्वक्षण में अनुव्यवसाय ही रहेगा, व्यवसाय नहीं। अतः प्रवर्तक ज्ञान अनुव्यवसाय को ही मानना उचित है, व्यवसाय को नहीं। अनुमिति की तरह शाब्द-बोध के भी अव्यवहित उत्तर क्षण में अनुव्यवसाय होता ही है जो लोग अन्य भी अर्थापत्ति आदि प्रमिति मानते हैं उनके मत में उन प्रमितियों के अव्यवहित उत्तर क्षण में तदनु रूप अनुव्यवसाय ज्ञान मान्य होता ही है। सभी प्रकार के व्यवसाय ज्ञान स्थल में उनके विषयों का मानन प्रत्यक्ष मानना ही होगा। इस दृष्टिकोण से फलतः नैयायिक मत में भी प्रत्यक्षमात्र को प्रामाण्य अर्थात् विषय प्रकाशकता की मान्यता उचित प्रतीत होती है।

मीमांसकों के अन्दर प्रमाकर का सम्प्रदाय व्यवसाय और अनुव्यवसाय इन दोनों ज्ञानों को मिलाकर एक ज्ञान सभी प्रकार की मान्य प्रमितियों के अव्यवहित उत्तर क्षण में मानता ही है। जिसकी चर्चा मीमांसकमतीय प्रत्यक्ष-विवेचन के अवसर पर विशद रूप से की जा चुकी है। अतः प्रमाकर मत में भी नैयायिकों के लिए कथित युक्ति के अनुसार यही उचित होगा कि सर्वत्र प्रत्यक्ष को ही प्रमाण माना जाय।

वेदान्त मत में भी वस्तुतः प्रत्यक्ष से ही विषय का प्रकाशन माना जाता है। यहाँ तक कि अन्तःकरण और उसकी विषयाकार वृत्ति का भी उपयोग वेदान्ती लोग वस्तु के प्रकाशन में मानते नहीं। उसका उपयोग केवल प्रकाशात्मक चैतन्य और द्रष्टव्य विषय के बीच पड़े हुए अविद्या-पट के अपसारण अथवा विनाश में ही वेदान्ती लोग मानते हैं। विषय के प्रकाशन में बाधक होने वाले अज्ञानात्मक आवरण के भग में ही अन्तःकरण की वृत्ति का उपयोग स्वीकार करते हैं, विषय के प्रकाशन में नहीं। वेदान्तियों से जब यह पूछा जाता है कि प्रत्यक्ष क्या है तो वे कहते हैं कि चैतन्यात्मक प्रकाश ही प्रत्यक्ष है। जब कि प्रत्येक विषय का प्रकाशन वे चैतन्यात्मक प्रकाश से ही मानते हैं और चैतन्य को ही प्रत्यक्ष रूप में स्वीकार करते हैं। तब कैसे कोई यह कह सकता है कि वेदान्ती-लोग प्रत्यक्ष को ही सचमुच प्रमाण नहीं मानते? क्योंकि प्रकाशक ही होता है प्रमाण इस बात से सभी दार्शनिक, सभी विवेचक, सहमत हैं। कोई भी इस बात से असहमत कैसे हो सकता?

यद्यपि वेदान्तियों ने अनुमिति आदि प्रमितियों के निजी विवेचन के अवसर पर यहाँ तक विवेचन नहीं किया है, जैसा कि उन्हें करना चाहिए था कि वहाँ भी अज्ञान विषय का प्रकाशन चैतन्यात्मक प्रत्यक्ष से ही होता है। परन्तु गहराई में जाकर उनसे पूछने पर उन्हें

यही कहना होगा । सारांश यह कि अनुमेय विषय का प्रकाशन तुम किससे मानते हो ? विषयाकार अन्तःकरण की वृत्ति से या उस वृत्ति में प्रतिबिम्बित होने वाले चैतन्यात्मक प्रत्यक्ष में ? वेदान्तियों से यह पूछने पर यदि वे कहें कि विषयाकार अन्तःकरण की वृत्ति में ही अनुमिति आदि परोक्षज्ञान स्थल में विषय का प्रकाशन हो जाता है वृत्ति प्रतिबिम्बित, चैतन्य से नहीं, तो उनके लिए इसका उत्तर देना कठिन हो आयागा कि तब इन्द्रिय-द्वारक वृत्ति स्थल में भी विषयाकार अन्तःकरण वृत्ति मात्र से ही क्यों नहीं विषय का प्रकाशन हो जाता है ? वृत्ति-प्रतिबिम्बित-चैतन्य से विषय का प्रकाशन क्यों मान्य है ? और यदि वे यह कहें कि अनुमिति आदि परोक्ष स्थल में भी अन्तःकरण की वृत्ति मात्र में विषय का प्रकाशन नहीं होता, किन्तु उस वृत्ति में प्रतिबिम्बित चैतन्य से ही विषय का प्रकाशन होता है, तब वे यह नहीं कह सकते कि सर्वत्र प्रत्यक्ष से ही विषय का प्रकाशन होता नहीं । क्योंकि परोक्ष और अपरोक्ष सभी प्रकार के ज्ञान स्थलों में फलतः वे स्वमत-सिद्ध चैतन्यात्मक प्रत्यक्ष को ही विषय का प्रकाशक मान बैठें रहेंगे । कहने का तात्पर्य यह कि वेदान्ती-लोग अनुमिति से विषय के प्रकाशन-स्थल में अनुमिति किसे मानेंगे ? पक्षात्मक वर्गों में व्याप्यभूत-हेतु-ज्ञानमूलक साध्याकार-अन्तःकरण-वृत्ति को या उसमें प्रतिबिम्बित चैतन्यात्मक प्रत्यक्ष को ? यदि वेदान्ती लोग उक्त अन्तःकरण की वृत्ति को ही अनुमिति कहें तो वृत्त्यात्मक जड़ से ही जड़ का प्रकाशन उनके लिए मान्य हो जायगा । जिसका कुफल उनके लिए यह होगा कि उन्हें रूपान्तर में चार्वाक-सिद्धान्त को मान्यता देनी होगी । उनके लिए अपसिद्धान्त दुर्निवार हो उठेगा । और यदि वे अग्नि आदि जाकार अन्तःकरण की वृत्ति को ही अनुमिति न मान कर उसमें प्रतिबिम्बित चैतन्य को वे अनुमिति कहें तो स्वयं उन्हें मानना पड़ेगा कि अनुमिति भी फलतः प्रत्यक्ष ही है । गृहीत यह बात कि तब परोक्ष और अपरोक्ष की परिभाषा अलग किस प्रकार की जाय ? तो उसके लिए वृत्ति की इन्द्रियद्वारकता एवं जागन्तुक चैतन्याभेद को ही विभिन्न परिभाषाओं के निर्णायक मापदण्ड रूप में उन्हें कहना होगा । जिसकी विस्तृत आलोचना वेदान्तमम्मन प्रत्यक्ष की प्रक्रिया के विवेचन के अवसर पर की जा चुकी है । अतः विचारपूर्वक देखने पर वेदान्तसिद्धान्त भी प्रत्यक्ष को ही प्रमाण मान सकता है औरों को नहीं ।

मान्य-सिद्धान्त की ज्ञान सम्बन्धी मान्यता की ओर ध्यान देने पर वहाँ भी कुछ ऐसी ही परिस्थिति देखने को मिलती है । क्योंकि वहाँ भी निश्चयात्मक निगम का भार बुद्धितत्त्व^१ के ऊपर ही न्यस्त है । वह निश्चय किसी भी प्रकार का क्या

(१०३) अध्यवसायो बुद्धि साख्यकारिका २३।

अध्यवसाय इति । “अध्यवसायो बुद्धि” क्रियाक्रियावतोरवभेदविवक्षया ।

—साख्यतत्त्व कौमुदी ।

न हो उसका सम्पादन करने का भार बुद्धितत्त्व को ही है। कहने का तात्पर्य यह है कि प्रत्यक्षात्मक निश्चय जैसे बुद्धितत्त्व का ही कृत्य है अनुमित्यात्मक निश्चय और शाब्दात्मक निश्चय भी उसीका कृत्य है। साथ ही साख्यसिद्धान्त धर्म और धर्मों इन दोनों को अभिन्न तत्त्व समझता है। ऐसी परिस्थिति में परोक्ष कहे जाने वाले एवं अपरोक्ष कहे जाने वाले सभी निश्चय अपने आश्रयभूत बुद्धितत्त्व-केन्द्र में जाकर एक ही हो जाते हैं। साराश यह कि विवेचकीय तात्त्विक दृष्टि में क्या प्रत्यक्षात्मक क्या अनुमित्यात्मक निश्चय और क्या आगमात्मक निश्चय सभी तत्त्वतः एक ही हैं। साख्यशास्त्री यदि साख्य शास्त्र के इस सिद्धान्त से डिगें नहीं, इस पर अटल रहें तो उन्हें मानना ही होगा कि निश्चयात्मक ज्ञान प्रत्यक्ष ही है। सुतरां प्रत्यक्षात्मक निश्चय ही प्रमिति है यह भी उन्हें मानना ही होगा। फलतः प्रत्यक्ष ही केवल प्रमाण है यह चार्वाकीय-सिद्धान्त साख्यसिद्धांत से पुष्ट होता है। साख्य का सिद्धान्त चार्वाकीय-सिद्धान्त के और अधिक निकट इसलिए देखा जाता है कि विषय का प्रकाशक ज्ञान उसके सिद्धान्त में प्राकृत अन्तःकरण का ही धर्म माना जाता है। साथ ही धर्म और धर्मों की अभिन्नता की मान्यता के कारण विषय का प्रकाश-ज्ञान जिसे वे जड कहते उसीके पेट में समा जाता है, अलग उससे बाहर स्थान पाता नहीं। सम्भव है, यहाँ साख्य की ओर से कुछ लोग यह कहे कि साख्य ज्ञान को जड का धर्म तो मानता है नहीं। क्योंकि आत्मा को प्रकाशक मानने पर भी उसमें कर्तृत्व के सस्पर्श का उन्हें भय उपस्थित होता है। परन्तु फिर भी साख्यसिद्धान्त में चार्वाकीयसिद्धान्त से महान् अन्तर यह पाया जायेगा कि चार्वाक ज्ञान को भूत-धर्म फलतः भूत से अभिन्न मानता है। किन्तु साख्यसिद्धान्त ऐसा मानता नहीं क्योंकि बुद्धि-तत्त्व, जो कि प्रकृति की सर्वप्रथम परिणति होती है, वह भूत नहीं है। क्योंकि वहाँ बुद्धितत्त्व के प्रथम परिणाम अहंकार के परिणाम माने जाते हैं सारे भूत। अतः साख्यसिद्धान्त में ज्ञान को भूत-धर्म नहीं कहा जा सकता। प्रकृत चार्वाक-सिद्धान्त की ओर से इस पर यह भलीभाँति कहा जा सकता है कि गम्भीर-भाव से विचार करने पर यह कथन भी साख्यशास्त्रियों का टिक नहीं पायेगा। क्योंकि साख्य है पक्का सत्कार्यवादी। उसकी दृष्टि में बिल्कुल नया आरम्भ कोई हो ही नहीं सकता। अतः यह उसे मानना ही होगा कि मूल-प्रकृति के गम में जो नहीं होगा वह उसके साक्षात् या परम्परा से होने वाले किसी भी परिणाम में नहीं हो सकता। और जो उस मूल प्रकृति के अन्दर होगा वह उसके साक्षात् एवं परम्परा से होने वाले प्रत्येक परिणाम में होगा ही। ऐसा नहीं हो सकता कि उसकी परिणाम-प्राप्ति के किसी भी मध्य में वह न हो जो कि प्रकृति में विद्यमान हो। ऐसी परिस्थिति में निश्चयात्मक-बुद्धिधर्म का अस्तित्व मूल-प्रकृति में तथा बुद्धितत्त्व की परिणाम-द्वारा

के प्रत्येक सदस्य में भी अवश्य होगा। साक्षात् नहीं अहंकार के द्वारा ही सही, भूततत्त्व जाखिर परिणाम तो होगा उसी वृद्धितत्त्व का या मूलतः उस मूलप्रकृति का ? ऐसी परिस्थिति में सांख्यसिद्धान्ती लोग, कैसे भूततत्त्व को चेतनावान् अपने सिद्धान्त के अनुसार नहीं मानेंगे ?

यदि सांख्य की ओर से इस पर यह कहा जाय कि ज्ञान सत्त्वगुण का परिणाम है तमोगुण का नहीं। सांख्यसिद्धान्त के अनुसार भूत की सृष्टि अहंकार के तमस् अंश से होता है। इसीलिए भूत में ज्ञान सांख्यसिद्धान्त के अनुसार स्थिर नहीं किया जा सकता। तो यह भी कथन इसलिए उनका अनायास कट जाता है कि वे सत्त्व, रजस् और तमस्, इन तीनों गुणों को सर्वथा अविनाभूत मानते हैं। उक्त तीनों गुणों के अन्दर कोई भी एक अपर दोनों को छोड़ कभी-किसी प्रकार रह नहीं सकता। सुतरा अहंकार के केवल तमस् अंश से भूत की उत्पत्ति होती है यह वे कभी नहीं कह सकते। ऐसी परिस्थिति में भूत-व्यजक अहंकार के अंश में अपेक्षाकृत सत्त्व की मात्रा अल्प भले ही हो और उस अल्पता के कारण भूत में ज्ञान की मात्रा की अल्पता भले ही कही जाय सांख्यसिद्धान्तियों की ओर से, परन्तु इस प्रकार भूत में ज्ञान का अत्यन्त अपलाप नहीं किया जा सकता कि “भूत” सर्वथा निज्ज्ञान है। साधारणतया भूत में चार्वाक-सिद्धान्त भी अस्फुट चैतन्य ही मानता है स्फुट चैतन्य नहीं। इसलिए सांख्य की ओर से यदि भूतगत ज्ञान की मात्रागत अल्पता कही जाय तो इस सम्बन्ध में चार्वाक-सिद्धान्त विरोध करने के लिए नहीं उठेगा। क्योंकि उसे दिखलाना यही है कि गम्भीर-भाव से विचार करने पर सांख्य को भी भूत में चेतना मान्य है, अमान्य नहीं। अतः इस सम्बन्ध में सांख्य और चार्वाक मतों में अन्तर इतना ही होता है प्रधानतया, कि सांख्यशास्त्री जहाँ मूलतत्त्वारम्भ त्रिगुणात्मक प्रकृति से जिसे अव्यक्त प्रधान आदि शब्दों से भी वे पुकारते हैं, मानते हैं और चार्वाक सिद्धान्त में वैसा मान्य न होकर भूत से ही तत्त्वारम्भ मान्य होता है।

प्रत्यक्ष के सम्बन्ध में जैनो का सिद्धान्त जो पहले बतलाया जा चुका है उस पर गम्भीर भाव से दृष्टिपात करने पर वह चार्वाक-सिद्धान्त का अनुकूल-सा इसलिए होता हुआ प्रतीत होता है कि वहाँ भी आत्म-मात्रजन्य-ज्ञान को ही प्रत्यक्ष माना जाता है। ऐसी परिस्थिति में आत्मा को यदि भूतात्मा सिद्ध कर दिया जाय तो चार्वाक-सिद्धान्त उसके लिए अवश्य निकट हो जायगा।

प्रत्यक्ष प्रक्रिया के सम्बन्ध में शैव-सिद्धान्त चार्वाक सिद्धान्त के निकट

शैव सिद्धान्त की विवेचना करने पर वह चार्वाक सिद्धान्त का प्रत्यक्ष के सम्बन्ध में अनि-निवर्तनीय इमलिए प्रतीत होगा कि वह जब चित्प्रत्यक्ष को ही वास्तविक प्रत्यक्ष मानता

है तो उस मत में भी फलतः केवल प्रत्यक्ष ही प्रमाण रह जाता है। चित्प्रत्यक्ष को वे लोग इन्द्रिय और मन इन दोनों के अन्दर किसी की भी बिल्कुल अपेक्षा न रखने वाला मानते हैं। तदनुसार अनुमिति आदि स्थल भी चित्प्रत्यक्ष से अवश्य आक्रान्त होगा। इसलिए जिस प्रकार इन्द्रिय प्रत्यक्ष शैव सिद्धान्त में गौण रूप से ही प्रत्यक्ष कहलाता है मुख्य रूप में नहीं, उसी प्रकार अनुमिति आदि को भी मुख्यतया प्रमाण रूप से मान्य नहीं कहा जा सकता। ऐसी परिस्थिति में चार्वाकसम्मत प्रत्यक्ष-मात्र-प्रमाणता शैव-सिद्धान्त में भी मान्य दीख पड़ती है। चार्वाक-सिद्धान्त को प्रतिवाद, शैवों के उस कथन का, विशेष रूप से करना है, जिसके द्वारा उन्होंने यह स्वमत व्यक्त किया है कि “मन भी इन्द्रिय की तरह वस्तुतः प्रमा का करण नहीं है” क्योंकि यहाँ जो चार्वाकीय-प्रत्यक्ष की रूपरेखा स्थिर की गयी है, उसमें यह मान्य बतलाया गया है कि मन है सभी ज्ञानों का करण और वह ज्ञान उत्पन्न होता है शरीरात्मा में।

न्यायदर्शन के जन्मदाता गौतम ने जो सूत्रद्वारा प्रत्यक्ष का लक्षण यह बतलाया है कि “इन्द्रिय और अर्थ के सन्निकर्ष से होने वाला भ्रम-मिश्र ज्ञान है “प्रत्यक्ष”, उससे भी चार्वाकीय इस मत की पुष्टि होती है कि प्रमित्यात्मक ज्ञान ही है प्रमाण। क्योंकि विषय का प्रकाशन अर्थात् विषयीकरण उस प्रत्यक्षात्मक ज्ञान से ही होता है। यद्यपि मिश्र वाचस्पति ने “यत” इस पद का सूत्र में अध्याहार मान कर यह स्थिर किया है कि प्रत्यक्ष ज्ञान प्रमा है, प्रमाण नहीं। अतः प्रत्यक्ष प्रमाण इन्द्रिय या उसके सन्निकर्ष को मानना चाहिए। परन्तु यह उनका कथन प्रमा को प्रमाण का कार्य मानने के आधार पर आधारित है। भाष्यकार वात्स्यायन ने यद्यपि इन्द्रिय और द्रष्टव्य विषय इन दोनों के बीच होने वाले सन्निकर्ष को भी मतभेद से प्रत्यक्ष प्रमाण कहा है किन्तु फिर भी वे गौतम की सूत्र-सम्मति की ओर से बिल्कुल अपना मुँह मोड़ नहीं सके। इसलिए उन्होंने कहा कि हान बुद्धि, उपादान बुद्धि और उपेक्षा बुद्धि को यदि प्रमा माना जाय तो विषय के प्रत्यक्षात्मक ज्ञान को ही प्रमाण मानना चाहिए। सुतरां विचारपूर्वक देखने पर प्रत्यक्ष मात्र ही एक प्रमिति मानी जानी चाहिए और उसे ही एक मात्र प्रमाण मानना चाहिए। भाष्यकार वात्स्यायन ने न्यायदर्शन के भाष्यारम्भ में जो यह कहा है कि “प्रमाण से अर्थ निश्चय

(१०४) सर्वग्राहक किञ्चित् प्रमाणमेष्टव्यम् । तच्चिच्छाक्तिरेव । तुदुक्तम्—
न चक्षु शब्दसम्बित्तो न श्रोत्र रूपवेदेने ।

सर्वत्र ग्राहिका सम्बित् संव मान मतो मतम् । —शैव परिभाषा ।

(१०५) इन्द्रियार्थ सन्निकर्षात्पत्र ज्ञानव्यपदेश्यमन्यभिचारि—व्यवसत्यात्मक प्रत्यक्षम् । १६।

—न्यायदर्शन, अ १ आ १ ।

के अनन्तर होने वाली प्रवृत्ति की सफलता को देखते हुए यह मानना उचित है कि 'प्रमाण सार्थक ही होता है' उसकी व्याख्या करते हुए मिश्र वाचस्पति ने "प्रमाण सार्थक है" इस अंश की व्याख्या यह की है कि "प्रमाण अर्थात् प्रमा, सार्थक है अर्थात् विषय के व्यभिचार से सर्वथा रहित है" । तात्पर्य टीकाकार वाचस्पति मिश्र का कहना है कि प्रमा ज्ञान नियमत विद्यमान विषयक ही होता है, यह भाष्यकार वात्स्यायनके उक्त कथन का अभिप्राय है । इससे भी यह स्पष्ट हो जाता है कि प्राचीन नैयायिक-दार्शनिक भी विषय-प्रकाशकता के कारण प्रमिति-ज्ञान को ही प्रमाण मानते थे । उस प्रमा-ज्ञान के प्रति करण होने वाले को प्रमाण गौण रूप से ही मानते थे । इस प्रकार विभिन्न दार्शनिक मतों का गम्भीरतापूर्वक विवेचन करने पर यही निर्णय प्राप्त होता है कि प्रत्यक्ष ही प्रमा है और वही सचमुच प्रमाण है । प्रशस्तदेव ने 'अपने पदार्थ धर्म सग्रह' में जो निर्णय के प्रामाण्य का खण्डन किया है उससे भी यह प्रतीत होता है कि उनके भी पूर्ववर्ती प्राचीन लोग प्रमिति को ही प्रमाण मानते थे । जिसका स्थापन यहाँ किया जा चुका है ।

पंचम प्रकरण

चार्वाक-मतानुकूल अप्रमा-विवेचन

यो तो सक्षिप्त रूप में अप्रमा ज्ञान का विवेचन किया जा चुका है। फिर भी प्रमा के किये गये विस्तृत विवेचन को देखते हुए उसका भी विस्तृत विवेचन अपेक्षित प्रतीत होता है। क्योंकि अप्रमा ज्ञान के सम्बन्ध में भी दार्शनिकों के बीच महान् वैमत्य पाया जाता है। अप्रमा के कारण, उसके प्रभेद एवं उसकी प्रक्रिया इन सारी बातों में मतभेद पाया जाता है दार्शनिकों के बीच। अन्य सभी दार्शनिक प्रायः इस बात से सहमत पाये जाते हैं कि अप्रमा-ज्ञान किसी-न-किसी दोष की अस्तित्व के कारण हुआ करता है। परन्तु चार्वाकीय-दृष्टिकोण से इसका समर्थन तभी किया जाता है जब कि विषय की अविद्यमानता को भी दोष मान लिया जाय। पहले यह बतलाया जा चुका है कि ज्ञान अप्रमा इसलिए होता है कि आश्रयात्मक भूत के अतिरिक्त विषयात्मक भूत का साहाय्य उस ज्ञान के उदय में हो पाता नहीं। इस सिद्धान्त में भी प्रत्यक्ष के प्रति विषय को उसी प्रकार कारणता मान्य है जिस प्रकार न्याय वैशेषिक और बौद्ध सिद्धान्त में। अप्रमा-ज्ञान के विभाजन में मतभेद यह पाया जाता है कि नैयायिक एवं वैशेषिक दार्शनिक अप्रमा ज्ञान को सग्य, विपर्यय और तर्क इस प्रकार तीन भागों में विभक्त मानते हैं। परन्तु मीमांसकों ने तर्क को ज्ञान रूप न मान कर कथनात्मक, फलतः शब्दस्वरूप माना है। अतः उनके मत में तर्क अप्रमा ज्ञान का एक प्रभेद नहीं मान्य हो पाता। इस चार्वाकीय दृष्टिकोण में सारे सग्य ज्ञान भी अप्रमा के ही प्रभेद नहीं माने जा सकते जिसका विशदीकरण आगे होगा। मीमांसकों के अन्दर प्रमाकर का सम्प्रदाय तो सारे ज्ञानों को प्रमात्मक ही मानता है। उनके सिद्धान्त में कोई भी ज्ञान अप्रमात्मक होता नहीं। अतः विपर्यय जिसे कि अन्य सभी दार्शनिक अप्रमा मानते हैं, प्रमाकर के मत में अप्रमा न होकर, ज्ञान-द्वयात्मक प्रमास्वरूप ही होता है। इसी प्रकार कोई दार्शनिक यदि विपर्यय-ज्ञान को जिसे भ्रान्ति, भ्रम आदि शब्दों ने भी कहा जाता है आत्मव्याप्ति मानता है, तो दूसरा कोई दार्शनिक उसे ही "आत्मव्याप्ति" न मान कर "जम्बुव्याप्ति" मानता है। तीसरा कोई दार्शनिक उसी विपर्यय को उसी दानों प्रकार न मान कर "अनिर्वचनीय व्याप्ति" मानता है तो चौथा कोई विपर्यय का वह भी न मान कर उसके स्थान में जम्बुव्याप्ति मान डालता है। और पाँचवाँ

दार्शनिकों का दल अख्याति का भी खण्डन करता हुआ विपर्यय को अन्यथा ख्याति मानता है। इस प्रकार विपर्ययात्मक अप्रमा ज्ञान के सम्बन्ध में विभिन्न प्रकार मतवाद की उपस्थिति के कारण इसके सम्बन्ध में भी विशेष जिज्ञासा का उदय अस्वामाविक नहीं कहा जा सकता। एवं उस जिज्ञासा के निवृत्त्यर्थ अपेक्षित विस्तृत विवेचन को अनपेक्षित नहीं कहा जा सकता।

आत्मख्याति और चार्वाक दृष्टि में उसकी अमान्यता—

कोई रजतार्थी कभी चमकती सीप में “यह चाँदी है” इस प्रकार रजत का ज्ञान कर बैठता है, यह निर्विवाद है। इसी प्रकार प्रत्येक प्राणी अपने जीवन में एक या एकाधिक बार अन्य किसी वस्तु को उससे अन्य रूप में प्रायः देखता ही है। वह देखना भ्रमज्ञान है, उसे ही भ्रान्ति, भूल आदि शब्दों से भी कहा जाता है। इस बात को कुछ अख्यातिवादी प्रभाकर और साख्य आदि को छोड़ कर और सभी लोग मानते हैं। यहाँ तक कि साधारण जनता भी उसे भ्रम-ज्ञान ही मानती है। उसके सम्बन्ध में वह इस प्रकार वाक्य-प्रयोग करती है कि “भूल हो गयी” भ्रम हो गया इत्यादि। इस भ्रमात्मक ज्ञानको शून्या-द्वतवादी को छोड़ कर तीनों बौद्ध-दार्शनिक “आत्मख्याति” मानते हैं। इस “आत्मख्याति” शब्द के अन्दर आत्म-शब्द का अर्थ है धारावाही क्षणिक-विज्ञान और ख्याति शब्द का अर्थ है ज्ञान। इन दार्शनिकों का कहना यह है कि सीप को जहाँ चाँदी के रूप में देखा जाता है वहाँ वह दृश्यमान चाँदी आन्तर क्षणिक-विज्ञान का ही आकार होता है, अतः वह वस्तुतः बाह्य न होकर आन्तर ही होता है परन्तु देखने वाला उस तत्त्वतः आन्तर विज्ञानात्मक चाँदी को बाह्य समझ बैठता है बाहरी वस्तु समझ बैठता है, यही उस द्रष्टा के द्वारा की जाने वाली गलती होती है। इसीलिए उस रजत-दर्शन को भूल माना एवं कहा जाना है। देखा जाने वाला रजत तत्त्वतः तात्त्विक आन्तर-विज्ञानस्वरूप आत्मा ही होता है। उसीकी ख्याति होती है अर्थात् उस आन्तर क्षणिक-विज्ञानस्वरूप आत्मा का ही ज्ञान होता है। इसीलिए सीप में होने वाली उक्त प्रकार रजत-बुद्धि एवं उसके समान होने वाली अन्य सारी वृद्धियों को आत्मख्याति मानना, एवं इसी नाम से पुकारना ही उचित है। यहाँ यद्यपि उक्त प्रकार ज्ञान को उक्त तीनों बौद्ध दार्शनिक आत्मख्याति मानते हैं परन्तु इन बाह्यास्तित्व-वाद का जादर और अनादर के आधार पर अवान्तर मतभेद यह होना है कि बाह्यास्तित्ववादी सौत्रान्तिक और वैभाषिक सम्प्रदाय के बौद्ध दार्शनिक, जिनकी मतपरिचयपूर्वक प्रत्यक्ष-प्रक्रिया पहले भी बतलायी जा चुकी है, विज्ञानान्तर रजत में वे जिस बाह्यता का आरोप करते हैं वह बाह्यता उनके मत में आन्तर क्षणिक विज्ञान या आन्तर होती नहीं। क्योंकि वे आन्तर-क्षणिक-विज्ञान-स्वरूप आत्मा से अतिभिन्न बाह्य

दृश्य जगत् को नैयायिक एवं वैशेषिक की तरह ठोस बाह्य वस्तु रूप में स्वीकार करते हैं अतः बाह्यवस्तुगत बाह्य भी उनके सिद्धान्त में तात्त्विक^{१०६} बाह्य वस्तु ही होती है। कहने का सरल तात्पर्य यह कि बाह्यास्तित्ववादी उक्त दोनों बौद्धों के मत में चाँदी में होने वाली “यह चाँदी है” यह बुद्धि और सीप में होने वाली “यह चाँदी है” यह बुद्धि, इन दोनों बुद्धियों में अन्तर होता है। दोनों बुद्धियाँ एक तरह की प्रतीत होती हुई भी तत्त्वतः एक तरह की होती नहीं। क्योंकि बाजार में क्रय-विक्रय के लिए रखी हुई चाँदी आन्तर-क्षणिक-विज्ञान का आकार मात्र होती नहीं उसका आन्तर-क्षणिक-विज्ञान स्वरूप आत्मा एवं उसके आकारभूत शुक्ति रजत से पृथक् स्वतन्त्र बाह्य अस्तित्व होता है।

क्षणिक-विज्ञान मात्र को तत्त्व मानने वाले योगाचार-साम्प्रदायिक बौद्धों के मत में किन्तु यह बात होती नहीं। उनके मत में चाँदी में होने वाली “यह चाँदी है” यह रजत बुद्धि और सीप में होने वाली “यह चाँदी है” यह रजत बुद्धि, इन दोनों में बिल्कुल किसी प्रकार का अन्तर मान्य होता नहीं। क्योंकि इस सम्प्रदाय के मत में उक्त बाजार रजत और शुक्ति-रजत में किसी प्रकार का अन्तर मान्य होता नहीं। सम्भव है कि इस बात को सुन कर अधिक लोग अत्यन्त आश्चर्यान्वित हो, क्योंकि साधारणतया लोगों की दृष्टि में शुक्ति-रजत और बाजार रजत में यह अन्तर स्पष्ट देखा जाता है कि बाजार चाँदी से पात्र आदि बनाये जा सकते हैं, बनाये जाते हैं, किन्तु शुक्ति-रजत को कूटा-पीटा जा सकता नहीं अतः उससे पात्र आदि का निर्माण सम्भव नहीं कहा जा सकता। किन्तु उक्त योगाचार-साम्प्रदायिक बौद्ध विद्वानों के लिए यह बिल्कुल आश्चर्य की बात नहीं होगी। क्योंकि उनके मत में उक्त कूटना-पीटना, पात्र एवं उसका बनना सब तो आन्तर-क्षणिक-विज्ञान का ही आकार होगा? वे कहेंगे यह, कि जहाँ कूटने-पीटने आदि की प्रतीति होगी, यथा स्वप्न में, तो वहाँ कूट-पीट कर पात्र निर्माण भी होगा ही। अतः आश्चर्य का कोई स्थान नहीं रह जाता। अतः सर्वत्र आत्मख्याति ही मान्य है। ये बाह्य रूप से प्रतीत होने वाली वस्तुओं को भी आन्तर-विज्ञान मात्र इस युक्ति से सिद्ध करते हैं कि किसी से किसी को जलग, स्वतन्त्र वस्तु, तभी कहा जा सकता जब कि उन दोनों का पृथक् अस्तित्व प्रतीत हो। नां, मो प्रतीत होता नहीं। ज्ञाता व्यक्ति के निकट, बाह्य वस्तुएँ, जिन्हें बाह्यास्तित्ववादी वाद एवं अन्य लोग विज्ञान से पृथक् अस्तित्वशील मानते हैं ज्ञाता व्यक्ति के निकट जगत् उन्मियन होनी है, उनके मन में आनी है, तब ज्ञान के साथ ही आती है। क्योंकि

(१०६) अन्यधर्मस्य ज्ञानधर्मस्य रजतस्य । ज्ञानाकारस्येति यावत् । अध्यासोऽन्यत्र बाह्ये । सोऽन्त्रान्तिक नये तावद्बाह्यमस्ति वस्तु सत् । तत्र ज्ञानाकारस्यारोप ।

—अध्यास भाष्य भामती ।

मन में आना ज्ञान से अतिरिक्त और कुछ है नहीं। परन्तु प्रकृत चार्वाक-सिद्धान्त उनके इस कथन का प्रतिवाद इस प्रकार करेगा कि जहाँ तक विषय और ज्ञान इन दोनों का अपृथक् अस्तित्व की बात है वह तो चार्वाकीय-दृष्टिकोण में भी मान्य है क्योंकि ज्ञान को चार्वाकीय दृष्टिकोण में भौतिक ही माने जाने के कारण उसका पृथक् अस्तित्व यहाँ भी मान्य नहीं होता। परन्तु इन दोनों के अन्दर एक शेष करते समय ज्ञान का ही तात्त्विक अस्तित्व माना जाय भूत का नहीं, इसका कोई भी निर्णायक, उक्त क्षणिक-विज्ञान-मात्र-तत्त्वतावादी की ओर से उपस्थित नहीं किया जा सकता। चार्वाक की ओर से भूत के ही एक शेष की मान्यता के औचित्य में यह युक्ति उपस्थित की जा सकती है कि प्रत्येक प्रामाणिक व्यक्ति “मैं समझता हूँ”, “मेरा ज्ञान” इत्यादि प्रतीति एवं तदनु रूप वाक्य-प्रयोग करता हुआ पाया जाता है। इसके विपरीत “ज्ञान का मैं” इत्यादि प्रतीति कोई भी प्रामाणिक व्यक्ति कभी करता हुआ पाया जाता नहीं। इस परिस्थिति के आधार पर “मैं”, “मेरा” आदि पदों से विवक्षित होने वाली आत्मवस्तु को, फलतः शरीर को, मुख्य और “ज्ञान” आदि शब्द से कही जाने वाली ज्ञान-वस्तु को उसकी अपेक्षा गौण मानना ही उचित होगा। किन्हीं दो के अन्दर एक शेष करते समय अवश्य मुख्य का ही अवशिष्ट रह जाना उचित होगा इसलिए ज्ञान को वास्तविक तत्त्व न मान कर उसके आश्रयभूत भूत को ही वास्तविक तत्त्व मानना उचित होगा। अतः धारावाही-क्षणिक-विज्ञान को ही वास्तविकता देकर तदनुकूल मान्यता प्राप्त-आत्मख्याति जिसका कि स्वरूप-वर्णन किया जा चुका है मान्य नहीं ठहराया जा सकती।

जगह-जगह पर कुछ विवेचकों ने इस आत्मख्याति को, जिसकी अमान्यता चार्वाकीय दृष्टिकोण से बतलायी गयी है असत्ख्याति भी कहा है। इसका कारण यह है कि क्षणिक-विज्ञान-मात्र तत्त्वतावादी की दृष्टि में ज्ञान के विषय घट पट आदि वस्तुएँ सत् अर्थात् तान्विक हैं नहीं। अतः सभी विषयभूत वस्तुओं को “असत्” ही मानना होगा। किन्तु उन असत् वस्तुओं की प्रतीतिस्वरूप ख्याति होती है अतः आत्मख्याति की जगह असत्ख्याति शब्द अधिक उपयुक्त होगा। इसके विरुद्ध चार्वाक पक्ष से यह कहा जा सकता है कि “असत्” शब्द से सर्वथा अमन्भूत का ही ग्रहण उचित कहला सकता है। और मन्भूत की कभी प्रतीति होती नहीं। ऐसी परिस्थिति में प्रतीयमान जागतिः वस्तुओं का जैसे “असत्” कहा जा सकता? और कैसे उनकी ख्याति को अमन्-ख्याति कहना उचित कहा जायगा?

चार्वाक-मत में असत्ख्याति भी मान्य नहीं—

क्षणिक-विज्ञानवादी जहाँ नीप में होने वाली रजन की प्रतीति को आत्मख्याति मानते हैं वहाँ नागार्जुन का वाद-सम्प्रदाय, निम्ने कि मान्यमिदं भी कहा जाना है आत्म-

ख्याति न मान कर “असत्ख्याति” मानता है। वह यह सोचता है कि जब प्रतीय-मान प्रत्येक जागतिक वस्तु के दूर तक चलने वाले विश्लेषण के अन्त में शून्य ही अवशिष्ट रह जाता है तब शून्य को ही तथ्य मानना उचित है। इस शून्य की व्याख्या वे लोग यह करते हैं सत्, असत् और सदसत् तथा उन सबसे भिन्न इन चारों कोटियों-के परे। फलतः सारे प्रतीयमान को तुल्य-युक्तिप्रयुक्त उक्त प्रकार शून्य मानना उचित होने पर वह ख्याति भी सत् नहीं असत् ही है। यही असत्-ख्याति की उन असत्ख्याति-वादियों की व्याख्या है। इसके अनुसार इसके अनुयायियों के दृष्टिकोण में सीप में होने वाली “यह चाँदी है” यह प्रतीति जो कि एक प्रकार ख्याति ही है कैसे असत् नहीं हो सकती? एवं उस ख्याति के विषयों को भी कैसे नहीं असत् कहा जायगा? सुतरा “असत् की ख्याति” इस व्याख्या के अनुसार तथा “असत् जो ख्याति” इस व्याख्या के भी अनुसार उक्त शुक्तिका में होने वाली रजत की प्रतीति को असत्ख्याति मानना उचित है। क्षणिक-विज्ञानवादी जहाँ कम-से-कम अपने को बचा रखा था। क्षणिक विज्ञान रूप में ही सही, आत्मा का अस्तित्व मान कर भाववस्तु की सत्ता को उन्होंने मान्यता दी थी, वहाँ इस असत्ख्यातिवादी ने आत्महत्या का उदाहरण उपस्थित किया। अपने को भी शून्य मान लिया। इसलिए माध्यमिक-साम्प्रदायिक-बौद्धों का यह शून्याद्वैतवाद एवं शून्यख्याति अथवा असत्ख्याति का उपदेश, व्याहृत अतएव असम्बद्ध-प्रलाप-सा प्रतीत होता है। क्योंकि कहाँ ख्यापक की शून्यता का निर्णय और कहाँ अपने द्वारा निर्णयात्मक रूप से शून्यता का ख्यापन? दोनों आपसे सर्वथा विरुद्ध होते हैं। यदि ख्यापक बिल्कुल है नहीं तो शून्यता का ख्यापन कैसे? क्योंकि ख्यापक के बिना ख्यापन कहा नहीं जा सकता। कर्त्ता के बिना मला कोई भी क्रिया कैसे सम्भवपर हो सकती? और यदि ख्यापन का कर्त्ता मान्य हो तो सर्वशून्यता सगत कैसे?

यह भी कहना सगत नहीं कहा जा सकता, कि उक्त ख्यापक को सम्बृति सत् मान कर सामान्य उपस्थित किया जा सकता है। क्योंकि कर्त्ता की सत्ता यदि साम्बृतिक होगी? तो सम्बृति की सत्ता कैसी होगी? यदि यह कहा जाय कि सम्बृति की सत्ता भी साम्बृतिक होगी। तो या तो कोई-न-कोई एक ऐसी सम्बृति अवश्य मान्य होगी जो कि साम्बृति न होने के कारण तथ्य मान्य हो उठेगी। ऐसी परिस्थिति में शून्य की तथ्यता नहीं मान्य नहीं जा सकती। और एक बात यह कि “शून्य तथ्य है” यह कथन इसलिए भी असंगत प्रतीत होता है कि शून्यता और तथ्यता ये दोनों परस्पर अत्यन्त विरुद्ध हैं। इसलिए “शून्य तथ्य है” यह कहा ही नहीं जा सकता।

कहने या नान्परे यह है कि शून्याद्वैतवादी के मत में प्रमाण-प्रमेयभाव बिल्कुल भाव नहीं है। ऐसी परिस्थिति में अपने शून्याद्वैत पक्ष का स्थापन अथवा विरोधी-

पक्ष का खण्डन कैसे शून्याद्वैती कर सकते ? यद्यपि जगह-जगह पर उन्होंने इसका समाधान इस प्रकार दिया है कि तात्त्विक प्रमाण-प्रमेयभाव के न होते हुए भी कुछ देर के लिए मान कर शून्याद्वैत का या अन्य किसी और का भी ख्यापन हो सकता है । परन्तु इसमें भी भारी कठिनता यह उपस्थित होती है कि आखिर मानने के लिए मानने वाला तो मान्य होना चाहिए । यदि वह मान्य होता है तो वही बलिवेदी बन जाता है शून्याद्वैत के वलिदान के लिए । और यदि वह भी मान्य नहीं माना जाता है तो मानने वाले के बिना मानना असम्भव होने के कारण यह भी नहीं कहा जा सकता जैसा कि कहा गया है कि “कुछ देर के लिए प्रमाण-प्रमेयभाव मान कर शून्यख्यापन किया जा सकता है ।”

प्रमाण-प्रमेयभाव का खण्डन वे लोग एक और प्रकार से भी करते हैं—वे प्रमाण-प्रमेय-भाववादी से पूछते यह है कि प्रमेय की प्रमिति प्रमाणाधीन मानने पर प्रश्न उपस्थित यह होता है कि प्रमाण की प्रमिति कैसे होगी ? यदि यह कहा जाय कि प्रमाणान्तर से उस प्रमाण की प्रमिति हो जायेगी तो—उस स्वीकृत प्रमाण की प्रमिति के लिए भी प्रमाणान्तर^{१०७} की आवश्यकता होगी इसलिए अनवस्था दुबारा हो उठेगी । और यदि यह कहा जाय कि प्रमाण की प्रमिति, बिना प्रमाण की ही हो जायेगी, इसलिए अनवस्था होगी नहीं । तो ऐसा मानने पर प्रमेय की भी प्रमिति यो ही बिना प्रमाण की ही क्यों न मान ली जाय ? अतः प्रमाण-प्रमेयभाव की स्थापना असम्भव है ।

परन्तु द्वैतगर्भ भूताद्वैत को मान्यता देने वाले चार्वाक-सिद्धान्त में इस प्रकार से प्रमाण-प्रमेयभाव की अनुपपत्ति नहीं दिखलायी जा सकती । क्योंकि अद्वैत की द्वैतगर्भता प्रयुक्त यहाँ प्रमाण-प्रमेयभाव बन सकता है । और एक मात्र प्रत्यक्ष प्रमाण की मान्यता होने पर भी अनुमिति-प्रत्यक्ष, आदि रूप में विहित प्रत्यक्ष विभाजन के आधार पर एकविध प्रत्यक्ष से अपरविध-प्रत्यक्ष का विपरीतकरण सम्भव हो जाता है एवं प्रमाणान्तर की मान्यता प्रयुक्त अनवस्था का भी अवकाश रहता नहीं ।

प्रमाण-प्रमेयभाव के खण्डन में इनके अतिरिक्त उन्होंने और यह एक मार्ग अपनाया है कि प्रमाण और प्रमेय इन दोनों के बीच पूर्वापरीभावा या सहभाव कहा जाना कठिन होने के कारण वास्तविक प्रमाण-प्रमेयभाव माना नहीं जा सकता । कहने का तात्पर्य यह है कि ससार की किन्हीं भी दो वस्तुओं के अन्दर नियत-रूप से कोई पहले और उसके अन्दर होने वाला दूसरा उसके पीछे होता है । और यदि ऐसा नहीं होता है तो वे दोनों सहभावी होते हैं अर्थात् समान काल वाले होते हैं । भूत, वर्तमान और भविष्य इन तीनों

असत्-ख्यातिवादियों के द्वारा इस प्रकार किये जाने वाले प्रमाण-प्रमेयभाव के खण्डन का खण्डन न्याय दर्शन के प्रणेता अक्षपाद गौतम एवं उनके न्यायसूत्र के भाष्यकार वात्स्यायन ने इस प्रकार किया है कि शून्याद्वैतवादियों ^{१०८} का यह प्रमाण-प्रमेयभाव का खण्डन, नियम के ऊपर जोर देकर प्रवृत्त होने वाला है। परन्तु वस्तुस्थिति ऐसी नहीं है। प्रमाण और प्रमेय के बीच नियत पूर्वापरीभाव ^{१०९} मान्य नहीं है। जहाँ जैसा देखा जाता है वहाँ वैसा ही पूर्वापरीभाव मान्य है। उदाहरण के द्वारा इसे यो समझा जा सकता है कि वजती हुई वीणा के मधुर शब्द को सुन कर जहाँ वीणा वाद्य का अनुमान कोई अनुमाता करता है, वहाँ अनुमापक होने के नाते शब्द होता है प्रमाण और वीणा यन्त्रात्मक वाद्य होता है प्रमेय। वहाँ ऐसा पूर्वापरीभाव अनुमेय और अनुमापक में, फलतः प्रमेय और प्रमाण में पाया जाता है कि प्रमेय वीणायन्त्र रहता है पहले से ही। और उससे उत्पन्न होने के नाते उससे पीछे होने वाला वह मधुर शब्द जो कि उस वीणा का अनुमापक होने के नाते प्रमाण कहलाने का अधिकारी होता है, होता है पीछे। परन्तु जहाँ किसी वित्त प्रकाश के बीच कोई वस्तु उत्पन्न होती है वहाँ उस पीछे उत्पन्न होने वाला प्रमेय वस्तु का ज्ञापक होने के नाते प्रमाण होने वाला वह वित्त प्रकाश उस प्रमेय भूत पीछे उत्पन्न होने वाली वस्तु का पूर्ववर्ती होता है। फलतः ऐसी परिस्थिति में प्रमाण पहले और प्रमेय पीछे हुआ करता है। इसके अतिरिक्त जहाँ यह परिस्थिति होता है कि किसी एक अवयवी के एक अवयव को देख कर उसी के दूसरे अवयव का कोई अनुमान यदि करता है तो अनुमेय, फलतः प्रमेय अवयव, अनुमापक, फलतः प्रमाणभूत अवयव का सहभावी अर्थात् समान कालिक होता है। न पूर्वभावी और न पश्चाद्भावी। इसलिए पूर्वभाव, परभाव या सहभाव का नियम प्रमाण और प्रमेय के बीच मान्य ही नहीं है। अतः अमान्य नियम को मान्यता देकर उक्त प्रकार से किया जाने वाला प्रमाण-प्रमेयभाव का खण्डन वास्तविक खण्डन नहीं खण्डनाभास ही कहा जायगा।

इसके अतिरिक्त उक्त प्रमाण-प्रमेयभाव खण्डन के विरुद्ध यह भी प्रबल युक्ति उपस्थित की जा सकती है कि जिस प्रकार पूर्वापरीभाव एवं सहभाव के नियम को लेकर प्रमाण-प्रमेयभाव का खण्डन शून्याद्वैतवादी करते हैं तदनुसार “निषेध्य निषेधक भाव” का भी खण्डन उसी प्रकार किया जा सकता है। कहने का तात्पर्य यह है कि शून्याद्वैतवादी यदि

(१०८) त्रैकाल्याप्रतिषेधस्य शब्दादातोघसिद्धिवत् तत्सिद्धे १५

—न्यायदर्शन, अ० २, अ० १

(१०९) अनियमदर्शी खल्वयमृषिनियमेन प्रतिषेध प्रत्याचष्टे।

—वात्स्यायन भाष्य।

प्रमाण-प्रमेयभाव का खण्डन करते हैं तो अवश्य वे “निषेध्य-निषेधक भाव” स्वीकार करते हैं यह उन्हें मानना होगा। परन्तु प्रमाण-प्रमेयभाव के खण्डन में जिस पूर्वापरी-भाव या सहभाव के नियम को अपना कर अपना उद्देश्य उन्होंने सिद्ध किया है उसके आधार पर यह भी प्रश्न उठाया जा सकता है उनके समक्ष कि निषेध्य और निषेधक इन दोनों के बीच किसे पूर्ववर्ती और किसे पश्चाद्वर्ती माना जायगा? प्रतिषेध्य को पहले और प्रतिषेधक को पीछे होने वाला इसलिए नहीं कहा जा सकता कि प्रतिषेधक एव प्रतिषेध को रख कर ही किसीको प्रतिषेध्य कहा जा सकता है, अन्यथा नहीं। प्रतिषेधक को पहले और प्रतिषेध्य को पीछे होने वाला भी इसलिए कहना कठिन है कि प्रतिषेध्य एव प्रतिषेध के बिना कोई प्रतिषेधक कैसे कहला सकता? क्योंकि प्रतिषेधक के द्वारा प्रतिषेध का प्रतियोगी होने वाला ही कहला सकता है प्रतिषेध्य। प्रतिषेध्य और प्रतिषेधक इन दोनों का सहभाव भी इसलिए मान्य नहीं हो सकता कि जब दोनों साथ ही रहेंगे तो उक्त पशुशृंग दृष्टान्त के आधार पर यह निर्णय करना कठिन होगा कि कौन किस का प्रतिषेधक है? फलतः जिस प्रकार शून्याद्वैतवादी लोग प्रमाण-प्रमेयभाव का खण्डन प्रस्तुत करते हैं उसी प्रकार उस खण्डन के लिए अपेक्षित होने वाला निषेध्य-निषेधकभाव अर्थात् खण्ड्य-खण्डकभाव भी स्वतः खण्डित हो जायगा। और उसकी अमान्यता प्राप्त हो जाने पर कैसे शून्याद्वैतवादी प्रमाण-प्रमेयभाव का खण्डन कर सकते?

यहाँ और एक बात ध्यान देने योग्य यह है कि शून्याद्वैतवादी अपने द्वारा किये गये प्रमाण-प्रमेयभाव के खण्डन को प्रामाणिक मानेंगे या अप्रामाणिक? यदि वे यह कहें कि मेरे द्वारा किया जाने वाला प्रमाण-प्रमेयभाव का खण्डन अप्रामाणिक है तो फिर उनके द्वारा किये जाने वाले उक्त खण्डन का कोई मूल्य नहीं रह जायगा। क्योंकि वक्ता यदि स्वयं अपनी बातों को अप्रामाणिक, अतथ्य, सारहीन कहे, तो दूसरा कोई उसे क्यों और कैसे मानेगा? और यदि शून्याद्वैतवादी अपने द्वारा किये गये उक्त प्रमाण-प्रमेयभाव के खण्डन को प्रामाणिक कहे तो स्वयं उन्हें प्रमाण-प्रमेयभाव मान लेना होगा। क्योंकि उसकी मान्यता के बिना कोई भी प्रामाणिक कैसे कहला सकता? सारांश यह कि प्रमाण-प्रमेयभाव का मान्यता न देने वाला व्यक्ति स्वयं अपने को फरेबी, धोखेबाज फलतः अविश्वास-पात्र सिद्ध कर उठेगा। फिर उसे और कोई कैसे मान सकता। अतः प्रमाण-प्रमेयभाव का खण्डन नहीं किया जा सकता। और ऐसा होने पर असत् ख्याति नहीं करी जा सकती क्योंकि प्रामाणिक वस्तु को असत् नहीं कहा जा सकता। सुतरा चार्वाकीय

(११०) शून्यादिपक्षस्तु सर्वप्रमाणविप्रतिषिद्ध इति . . . ।

—वेदान्तदर्शन, शाकरभाष्य

दृष्टिकोण में जहाँ कि सारी लौकिक, दार्ष्टिक-व्यवस्था एव उसके औचित्य को मान्यता प्राप्त है, भेदघटित पूर्वोक्त भूताद्वैत ही मान्य है, असत्-ख्याति मान्य नहीं हो सकती।

चार्वाक मत में अनिर्वचनीय-ख्याति भी मान्य नहीं

ब्रह्माद्वैतवादी वेदान्ती लोग असत्ख्याति को तो मान्यता नहीं देते हैं क्योंकि असत्ख्याति-वादियों के खोखले शून्य के स्थान में ये भरा शून्य मानते हैं। कहने का तात्पर्य यह है कि ब्रह्माद्वैत सिद्धान्त में समग्र दृश्यों के अध्यास के अधिष्ठान रूप में सत् अर्थात् त्रिकालाबाध्य ब्रह्म को इसके अनुयायी मानते हैं। परन्तु उस ब्रह्म की बात यदि अलग कर दी जाय, तो रूपान्तर में यहाँ भी कुछ असत्ख्याति-जैसी ही बात मान्य होती हुई नजर आती है। क्योंकि दृश्य जगत् को पारमार्थिक यहाँ भी नहीं माना जाता है। ससार यहाँ भी असार ही है। इस सिद्धान्त में सीप में होने वाली रजत की प्रतीति को अनिर्वचनीय-ख्याति कहा जाता है। अभिप्राय यह है कि कोई द्रष्टा जब कि सीप को देखते हुए भी सीप नहीं समझता है एक चमकयुक्त वस्तुमात्र देखता है तब चमकयुक्त चाँदी से भिन्न उसे न समझने के कारण वह द्रष्टा-व्यक्ति उसे चाँदी समझ बैठता है। इस सिद्धान्त में सीप के स्थान में देखा जाने वाला रजत अनिर्वचनीय होता है, इसलिए उसके ज्ञान को अनिर्वचनीय-ख्याति कहा जाता है। अनिर्वचनीय वह कहलाता है जिसे कि सत् भी न कहा जा सके और असत् भी न कहा जा सके एव सत् और असत् इन दोनों का एक मिलित रूप भी न कहा जा सके। सीप में प्रतीयमान रजत में यह बात पूर्ण रूप से लागू है। क्योंकि उस प्रतीयमान रजत को असत् इसलिए नहीं कहा जा सकता कि उसकी प्रतीति होती है। वह प्रतीयमान होता है। असत् “खपुष्प” आदि कभी प्रतीयमान होते नहीं। और उस रजत को सर्वथा मत् भी इसलिए नहीं कहा जा सकता कि द्रष्टा उसी सीप के पास जाकर जब देखता है कि सीप है तब वह उसके द्वारा अव्यवहित पूर्व प्रतीत रजत वाधित हो जाता है, रहता नहीं। इस प्रकार जब कि वह रजत अलग-अलग सत् भी नहीं हो पाता और असत् भी नहीं हो पाता तो उसे मिलित “सत्-असत्” रूप भन्ना कैसे कहा जा सकता? इसलिए “सत्-असत्” रूप भी नहीं कहा जा सकता। इसलिए किसी भी प्रकार सत् या असत् या सदमत् रूप में निर्वचनानर्ह होने के कारण उन रजत को अनिर्वचनीय मानना एव कहना पड़ता है। यद्यपि वेदान्त की दृष्टि में सभी पारम्परिक दृश्य एव स्वाप्न-दृश्य अनिर्वचनीयता की दृष्टि से समान ही होते हैं अर्थात् दृश्य सभी अनिर्वचनीय ही होते हैं फिर भी अवान्तर अन्तर यह है कि मारे स्वाप्न दृश्य एव पारम्परिक गुप्तिरजत आदि दृश्य होते हैं प्रातिमामिक। वेदान्तिया का कहना है कि व्यावहारिक घटे, कपडे आदि दृश्य हैं मत् अविद्या के, जिसे अन्य शब्द में माया

भी कहा जाता है, कार्य, अर्थात् परिणाम । और समस्त स्वाप्नदृश्य तथा जागरण-कालिक शक्तिरजत आदि दृश्य होते हैं तूल^{१११}-अविद्या के कार्य अर्थात् परिणाम । यद्यपि इसके सम्बन्ध में वेदान्तियों के घर में कुछ आपसी मतभेद भी पाया जाता है फिर भी अविकतर प्रचलित मत यही है जोकि यहाँ कहा गया है । “मूल-अविद्या” यहाँपर “मूल” का अर्थ कारण और “तूल अविद्या” यहाँ पर “तूल” का अर्थ कार्य मानते हैं वेदान्ती लोग । उनका अभिप्राय यह है कि जिस महान् अज्ञान के द्वारा एक मात्र परमार्थ सत् ब्रह्म का आवरण होता है, जिससे आवृत होने के कारण प्राणियों का ब्रह्म का साक्षात्कार नहीं होता, अथवा यो कहा जाय कि जो ब्रह्मविषयक अज्ञान समग्र व्यावहारिक जगत् रूप में परिणत होता है, वह अज्ञान समग्र दृश्य-प्रपञ्च का मूल है, और अज्ञान होने के कारण अविद्या है । और सहजतः उसका परिचय लोगों को प्राप्त नहीं होता, इसलिए उसको माया भी कहा जाता है । और इसी को जगह-जगह पर वेदान्त में कारण-शरीर भी कहा जाता है । शरीर इसे इस दृष्टि से कहा जाता है कि इसीके कारण, शुद्ध ब्रह्म, ईश्वर अर्थात् सर्वकर्ता बन पाता है । बिना शरीर का कोई कर्ता होता हुआ पाया नहीं जाता ।

तूल-अविद्या उस खण्ड-अज्ञान को कहा जाता है जिसके कारण मूल-अविद्या के कार्यभूत किसी व्यावहारिक वस्तु के द्वारा परिच्छिन्न अर्थात् सीमितीकृत चैतन्य, आवृत होता है अर्थात् वह किसी व्यावहारिक वस्तु से परिच्छिन्न चैतन्य, द्रष्टा के लिए प्रकाशित नहीं होता है । फलतः उस वस्तुभूत अपरिच्छिन्न-चैतन्य-विषयक खण्ड अज्ञान, द्रष्टा की दृष्टि में अन्य रूप में उपस्थित होता है । वही अन्यस्वरूप दृश्य कहलाता है प्रातिभासिक । और ऐसी प्रातिभासिक वस्तु की ख्याति भी वेदान्तसिद्धान्त में अनिर्वचनीय-ग्याति ही कही जाती है । इसीलिए सीप में देखे जाने वाले रजत को भी अनिर्वचनीय कहा जाता है । क्योंकि मूल अविद्या कहिए या माया कहिए उसके कार्यभूत अर्थात् परिणामभूत सीप के द्वारा परिच्छिन्न चैतन्य को न समझने के कारण द्रष्टा उसके स्थान में चादी को देखता है । जत यह मानना पड़ता है कि उक्त सीप का, फलतः तदपरिच्छिन्न चैतन्य का, आवरण खण्ड अज्ञान रूप, तूल-अविद्या रजत रूप में परिणत हो जाती है । इसीलिए द्रष्टा सीप की विद्यमानता होते हुए भी सीप न देखकर उसके स्थान में चादी देखता है । इस प्रातिभासिक चादी का अस्तित्व तभी तक होता है जब तक वह देखा जाता रहता है । वाजान् व्यावहारिक चादी से इस चादी का यही अन्तर होता

(१११) एष च शक्ति-रजतस्यस्य शक्त्यवच्छिन्न-चैतन्यनिष्ठ-तूलाविद्याकार्यत्व-
पक्षे ।

—वेदान्त-परिभाषा, प्रत्यक्ष-परिच्छेद ।

है। व्यावहारिक चाँदी आगे-पीछे होने वाले अन्य व्यक्तियों के द्वारा भी चाँदी रूप में गृहीत होती है। किसी एक ही व्यक्ति के द्वारा वह नहीं दृष्ट होती है। वेदान्तदर्शन की इस मान्यता के आधार पर सीप में होने वाली रजत-वृद्धि-स्थल में अनिर्वचनीय-ख्याति की सरल प्रक्रिया यह होती है कि वह द्रष्टा अपने आगे विद्यमान सीप को चमकती हुई वस्तु के रूप में देखता है किन्तु यह सीप है यह जब नहीं समझता है, तब वह उस द्रष्टा-व्यक्ति का शुक्तिविषयक अज्ञान अथवा यो कहा जाय कि शुक्तिविषयक अज्ञानात्मक अन्तःकरण जिसे वृद्धि शब्द से भी जगह-जगह पर कहा गया है उस दृश्य अव्यवहारिक-रजत और उसकी ख्याति दोनों रूपों में एक साथ ही परिणत हो जाता है। उसी वैयक्तिक-अन्तःकरण-परिणामात्मक रजत की वैयक्तिक-अन्तःकरण-परिणामात्मक-ख्याति होती है अनिर्वचनीय-ख्याति। इसी प्रकार सर्वत्र भ्रमस्थल में समझना चाहिए। सारांश यह है कि अनिर्वचनीय-ख्याति को वेदान्ती-लोग दो भागों में विभक्त समझते हैं। व्यावहारिक अनिर्वचनीय-ख्याति और प्रातिभासिक-अनिर्वचनीय ख्याति। लौकिक दृष्टि में भी जिस ज्ञान को लोग भ्रम मानते हैं जैसे सीप में होने वाले उक्त रजत-ज्ञान को, वह ज्ञान कहलाता है प्रातिभासिक-अनिर्वचनीय ख्याति। और जिस ज्ञान को लोकदृष्टि में भ्रम नहीं समझा जाता है जैसे क्रय-विक्रय योग्य बाजारू रजत के ज्ञान को, वह होता है व्यावहारिक-अनिर्वचनीय-ख्याति। परन्तु कुछ वेदान्ती व्यावहारिक-अनिर्वचनीय-ख्याति को भी प्रातिभासिक-अनिर्वचनीय-ख्याति ही मानते हैं। उनका कहना यह है कि पारमार्थिक सत्ता और प्रातिभासिक सत्ता ये दो सत्ताएँ ही मान्य हैं। तृतीय व्यावहारिक-सत्ता मान्य नहीं है। इस मतभेद के मूल में यह वैमत्य काम करना है कि ये सत्ताद्वयमात्रवादी जगत् के कारण उससे स्वीकर्तव्य ज्ञविद्या को मूलाविद्या और तूलाविद्या इन दो प्रभेदों में विभक्त मानते नहीं, अतः परिणामी भी। कारण में किसी प्रकार का वैचित्र्य प्राप्त न होने के कारण, कार्य वस्तुओं में भी वैचित्र्य कैसे प्राप्त होगा? अतः पारमार्थिक ब्रह्मचैतन्य को छोड़ कर और सभी प्रातिभासिक ही ह। इसलिए इस सत्तामात्रद्वयवादी वेदान्तियों की दृष्टि में घट, पट आदि दृश्यों के ज्ञान भी गुणिरजत-ज्ञान में बिलकुल वैलक्षण्य रखते नहीं। जहाँ लौकिक विभी एक बन्धवच्छिन्न चैतन्य में अपर वस्तु का आरोप किया जाता है वहाँ की अनिर्वचनीय-ख्याति के लिए आरोप के प्रति अधिष्ठानभूत चैतन्य के अवच्छेदक और आरोप्य वस्तु उन दोनों में सादृश्य का ज्ञान भी उस व्यक्ति के लिए अपेक्षित होता है जो कि अनिर्वचनीय-ख्याति का रत्ता होता है। उमील्लिए कोई भी व्यक्ति एक मच्छर को हाथी या हाथी को मच्छर नहीं मानता है। सीप को चाँदी कोई नम्र बैठता है क्योंकि सीप और चाँदी दोनों चमकते हुए होते हैं। अन्तः अनिर्वचनीय-ख्याति की सरलप्रक्रिया यह प्राप्त होती है कि

द्रष्टा की आँख जब सीप के साथ जुटती है तब उस व्यक्ति का अन्तःकरण इदमाकार और चमक का आकार धारण करता है। जिसकी विस्तृत प्रक्रिया वेदान्त सम्मत प्रत्यक्ष की प्रक्रिया के वर्णन के अवसर पर बताया जा चुका है। दूरत्व चमक आदि दोष और उस सीप में जायमान रजत-सादृश्य का दर्शन इनके साहाय्य से उस द्रष्टा व्यक्ति का अन्तःकरणाश्रित सीप का अज्ञान उस प्रातिभासिक रजत एव उस रजत का ज्ञान इन दोनों रूपों में परिणत हो जाता है। अर्थात् उस द्रष्टा का अन्तःकरणाश्रित अज्ञान या यो कहा जाय कि उक्त अज्ञानात्मक अन्तःकरण ही प्रतिभासिक रजत एव उसके ज्ञान इन दोनों स्वरूपों वाला एक साथ ही बन जाता है। उस प्रातिभासिक रजत का उसी समय होने वाला वह ज्ञान कहलाता है “अनिर्वचनीय-ख्याति।”

इस अनिर्वचनीय ख्याति के सम्बन्ध में चार्वाकीय-दृष्टिकोण से प्रतिवाद के रूप में कहना यह है कि वेदान्ती लोग प्रकृत प्रातिभासिक रजत आदि को एक प्रकार प्रतिभास-सत् भाव मानते हैं और उसे सीप या तदच्छिन्न चैतन्य के अज्ञान का परिणाम अर्थात् रूपान्तर मानते हैं, जो कि सगत नहीं कहा जा सकता। क्योंकि अज्ञान कोई भाव-पदार्थ नहीं। उसे ज्ञानात्मक भाव के अभाव से अतिरिक्त और कुछ बिल्कुल नहीं कहा जा सकता। अभाव ही यदि भावरूप में परिणत हुआ करे तो ससार का सारा उद्यम और श्रम व्यर्थ सिद्ध हो जाय। क्योंकि जिसके लिए श्रम किया जाता है, उद्यम किया जाता है उसका अभाव पहले रहता ही है। वह अभाव अनायास उस वस्तुतः श्रमसाध्य-वस्तु रूप में स्वतः परिणत हो जायगा। फिर उस वस्तु के लिए जो श्रम की आवश्यकता होती है वह नहीं होनी चाहिए। सम्भव है कि वेदान्ती लोग इस पर यह कहना चाहें कि अज्ञान ज्ञान का अभाव नहीं किन्तु वह एक आन्तर अन्धकार है। बाहरी अन्धकार जैसे अभाव नहीं, जावरक एक प्रकार भाव पदार्थ है उसी प्रकार आन्तर अज्ञानात्मक-अन्धकार भी अभाव नहीं भावात्मक ही है। अतः उसका भावात्मक रजत बनना एव उस रजत का ज्ञान बनना अमगत नहीं कहला सकता। तो इस पर चार्वाकीय दृष्टिकोण से यह कहा जायगा कि ब्रह्म-अन्धकार भी भावात्मक नहीं अभावात्मक ही है। तदनुसार आन्तर-अज्ञान का भी भावात्मक नहीं किन्तु ज्ञान का अभाव ही मानना होगा। ऐसी परिस्थिति में वेदान्तियों का यह कथन कि उचित ठहराया जा सकता कि अज्ञान प्रातिभासिक रजत और उग्र ज्ञान दोनों रूपों में साथ ही परिणत हो जाता है। इसके अतिरिक्त और भी इस सम्बन्ध में ध्यान देने योग्य एक बात यह है कि वेदान्त-सिद्धान्त में जब कि परमायामन्त्र में उही मान्य होता है जो कि त्रिकालावध्य होता है, तब यह अवश्य ही मानना होगा कि व्यावहारिक घट, पट आदि वस्तुएँ एव प्रातिभासिक शुक्तिरजत आदि अज्ञान परमाणु मन्त्र नहीं हो पाते, कि वे त्रिकालावध्य होते हैं। और उमीद

वे मिथ्या होते हैं, और अतः अद्वैत-सिद्धान्त के समक्ष यह समस्या नहीं उपस्थित की जा सकती कि “जब व्यवहार-सत् और प्रतिभास-सत् ये दो प्रकार के सत् पदार्थ और भी मान्य हैं वेदान्त सिद्धान्त में, तो फिर अद्वैत मान्य है किस प्रकार ?”

किन्तु रूपान्तर में यह समस्या इस प्रकार खड़ी हो उठती है कि घट पट आदि व्यावहारिक सत् और शुक्तिरजत आदि प्रातिभासिक सत् भी जब कि व्यवहारकाल एव प्रतिभासकाल के लिए सत् रूप से मान्य हैं तो फिर उनका त्रैकालिक निषेध कैसे कहा जा सकता ? और यदि त्रैकालिक निषेध इन व्यावहारिक एव प्रातिभासिकों का नहीं हो पाता है तो ये त्रिकालवाच्य नहीं कहला पाते । फिर इन्हें मिथ्या कैसे कहा जाय ? यद्यपि वेदान्तियों ने इस प्रश्न को स्वयं भी उठाया है और इसका उत्तर इस प्रकार दिया है कि यह बात सही है कि व्यवहारकाल में व्यावहारिक घट, पट आदि वस्तुओं की सत्ता और प्रतिभास-काल में प्रातिभासिक शुक्तिरजत आदि की भी सत्ता कुछ समय के लिए मान्य होती है परन्तु वे व्यावहारिक घट, पट आदि स्वगत व्यावहारिकता धर्म से एव प्रातिभासिक शुक्तिरूप आदि स्वगत प्रातिभासिकता धर्म से ही युक्त रूप में उस समय भी रहते हैं, अद्वैतब्रह्मगत पारमार्थिकता धर्म से युक्त रूप में उम समय भी वे रहते नहीं, जिस समय उनके रहने की बात की जाती है । अतः ब्रह्ममात्रगत-पारमार्थिकत्व धर्म न पुरस्कृत रूप में वे व्यावहारिक एव प्रातिभासिक-वस्तुएँ भूत, वर्तमान एव भविष्य इन तीनों कालों के अन्दर किसी भी काल में रह नहीं पाती, इसलिए पारमार्थिकत्व धर्म न पुरस्कृत रूप में सभी व्यावहारिक एव सभी प्रातिभासिक वस्तुओं का निषेध त्रैकालिक

समझना स्वरूप, पूर्वोक्त युक्ति के अनुसार अपेक्षित होने वाला उक्त अद्वैती-व्यक्तिकर्तृक ज्ञान, अनिर्वचनीय-ख्याति होगा या अन्यथा ख्यातिस्वरूप ? यदि वेदान्तियों की ओर से यह कहा जाय कि वह द्वैत-निषेध-ज्ञान के लिए अपेक्षित होने वाला ज्ञान, अनिर्वचनीय ख्याति नहीं, अन्यथा-ख्याति रूप होगा, तो वहाँ मान्य उस अन्यथा-ख्याति को ही सर्वत्र मान्यता दे देनी होगी । क्योंकि अन्त में जाकर जब कि उस अन्यथा-ख्याति को मान्यता देनी ही होगी तब उचित यही कहा जायगा कि वे अद्वैत वेदान्ती जहाँ-जहाँ अनिर्वचनीय ख्याति मानते हैं वहाँ-वहाँ सर्वत्र आग्रह छोड़ कर उस मान्य अन्यथा-ख्याति को ही मान्यता दे । परन्तु ऐसा करना भी उनके लिए कठिन सर्वथा इसलिए होगा कि तब उनका सर्वाधिक प्रिय एव मान्य ब्रह्मविवर्त्तवाद ही चौपट चला जायगा । क्योंकि तब उन्हें ब्रह्म से अन्यत्र दृश्य-जगत् की वास्तविक सत्ता माननी होगी ।

यदि वेदान्ती लोग यह कहें कि उक्त ब्रह्मगत-पारमार्थिकता-युक्त रूप में अपेक्षित होने वाले व्यावहारिक-वस्तु के ज्ञान, एव प्रातिभासिक वस्तु के ज्ञान को भी अन्य कोई ख्याति न मान कर अनिर्वचनीय-ख्याति ही मानेंगे तो यह कहना भी उनके लिए कठिन इसलिए हो आयेगा कि ऐसा मानने पर उन्हें यह भी मानना ही होगा कि निषेध्य व्यावहारिक एव प्रातिभासिकों पर प्रतीत होने वाली “ब्रह्मापारमार्थिकता-परस्कतता”

रूप से प्रतीत होता है, उसमें उमका न रहना, फलतः वहाँ उसके रहने वाले अत्यन्ताभाव का प्रतियोगी होता है मिथ्यात्व। उदाहरण के द्वारा इसे वे लोग इस प्रकार समझाते हैं कि कपडा वेदान्त की दृष्टि में डम लिए मिथ्या है कि लोकव्यवहार में उसके आश्रय रूप में परिगृहीत होने वाले घागो में वह तत्त्वतः है नहीं वहाँ उसका अत्यन्ताभाव है। अतः वह कपडा घागो में तत्त्वतः होने वाले अपने अत्यन्ताभाव का प्रतियोगी होता है। फलितार्थ यह कि घागो में कपडा तत्त्वतः रहता नहीं। वेदान्तियों के इस कथन का अभिप्राय यह है कि विलक्षण सयोग में आवद्ध घागे ही तो है कपडे ? अतः लोकसिद्ध आश्रय-घागो में कपडा रहता नहीं, यही है कपडे का मिथ्यात्व। परन्तु प्रश्न यहाँ यह उठ खड़ा हो जाता है कि व्यावहारिक एवं प्रातिभासिक भी सत्ता जब वेदान्त सिद्धान्त में दृश्य जगत् को शून्याद्वैतवादी की असत्ता या शून्यता से वचाने के लिए मान्यता प्राप्त है तब व्यवहार-सत् या प्रतिभास-सत् रूप में घागे आदि लोकव्यवहारसिद्ध आश्रयों में पट आदि को सत्ताशील मानना ही होगा। ऐसी परिस्थिति में व्यवहार एवं प्रतिभास-काल में कपडे आदि का अत्यन्ताभाव उनके आश्रयों में रहता है यह कैसे कहा जा सकता ? फलतः उक्त मिथ्यात्व-निर्वचन को गलत मानना होगा, या दृश्य जगत् को परमार्थ-सत् मानना पड़ेगा इसका उत्तर क्या है ?

अन्य एक बात यह भी ध्यान देने योग्य है कि इस अनिर्वचनीय-ख्यातिसिद्धान्त में भ्रम-ज्ञान को भी भ्रम विषयाश में ही माना जाता है स्वाश में नहीं। परन्तु उस सिद्धान्त में यह युक्तिसंगत नहीं कहा जा सकता। क्योंकि ज्ञान अमूर्त होने के कारण सावयव, फलतः सभाग नहीं हो सकता। और जो भागयुक्त नहीं हो सकता उसके सम्बन्ध में यह कथन कैसे संगत कहला सकता कि वह अमुक अंश में भूल है और अमुक अंश में नहीं? यदि वेदान्ती लोग यह उत्तर इसका देना चाहें कि वृत्त्यात्मक ज्ञान क्यों नहीं सावयव होगा? वृत्ति और वृत्तिमान् की एकता के कारण वह वृत्त्यात्मक ज्ञान अन्तःकरण रूप ही हो जायगा। और अन्तःकरण वेदान्त सिद्धान्त में सावयव ही मान्य होता है। तो इस पर चार्वाकीय-दृष्टिकोण से वक्तव्य यह होगा कि ऐसा कहने पर फलतः चार्वाकीय भूत-चैतनिक सिद्धान्त रूपान्तर में वेदान्तियों के लिए भी मान्य हो उठता है। क्योंकि सावयव कोई भूत ही हो सकता है इसलिए अन्तःकरण को भी जिसे कि वेदान्तियों ने सावयव माना है भूतात्मक ही मानना होगा। और अन्तःकरण की ही वृत्ति को वेदान्तियों की ओर से कहा गया है ज्ञान। यदि वेदान्तियों की ओर से यह कहा जाय कि अन्तःकरण की वृत्ति तत्त्वतः ज्ञान-रूप से मान्य नहीं है किन्तु उस अन्तःकरण की वृत्ति में प्रतिबिम्बित होने वाला चैतन्य है ज्ञान। उक्त अन्तःकरण की वृत्ति को ज्ञान औपचारिक रूप में कहा जाता है अतीपचारिक रूप में नहीं। जहाँ अन्तःकरण की वृत्ति में प्रतिबिम्बित चैतन्य ज्ञान कहलाता है वह अज्ञान और आशानिक से भ्रमव्या विलक्षण है। इसलिए वेदान्त-सिद्धान्त के ऊपर यह कलक नहीं लगाया जा सकता कि यह भी रूपान्तर में भूत-चैतनिक बन जाता है। तो इस पर वक्तव्य यह समझना चाहिए कि तब फिर वह प्रश्न उपस्थित हो उठेगा कि चैतन्यात्मक ज्ञान तो और भी सावयव नहीं हो सकता। फिर कैसे वेदान्तियों का यह कथन संगत होगा कि ज्ञान, निषय-अंश में भ्रम होता है।

अपरोक्षत्व का सम्पादन किया जाय तो भूत-चैतनिक चार्वाक-सिद्धान्त को मान्यता प्राप्त हो जाती है। और यदि वृत्ति में प्रतिबिम्बित चैतन्य को ज्ञान माना जाय तो यह कथन वेदान्तियों का असंगत हो जाता है कि एक ही ज्ञान एक अंश में परोक्षात्मक और अपर अंश में अपरोक्षात्मक होता है। क्योंकि चैतन्य कोई सावयव वस्तु, वेदान्त के सिद्धान्त में है नहीं कि वेदान्तियों का उक्त कथन किसी प्रकार संगत हो पाये।

चार्वाक-मत अख्यातिवाद को भी नहीं अपना सकता

मीमांसकों के अन्दर भट्ट का सम्प्रदाय तो अन्यथा-ख्याति को ही मान्यता देता है नैयायिकों और वैशेषिकों की तरह। परन्तु प्रभाकर का दल उसे पसन्द नहीं करता। उसका कहना है कि भ्रम शब्द का वाक्यों में प्रयोग लोग प्रचुर रूप से करते हैं सही, किन्तु वैवेचनिक दृष्टिकोण से भ्रम नाम का कोई ज्ञान सिद्ध होता नहीं, इसलिए भ्रम-व्यवहार स्थल में किसी प्रकार की ख्याति को मान्यता न देकर अख्याति मानना एवं तन्मूत्रक प्रवृत्त्यात्मक एवं निवृत्त्यात्मक व्यवहार का सम्पादन उचित प्रतीत होता है। तात्पर्य यह कि कोई भी रजतार्थी व्यक्ति जो चमकते हुए काँच खण्ड या सीप को देख कर चाँदी पाने की इच्छा से उस सीप या काँच खण्ड की ओर अग्रसर होता हुआ पाया जाता है, सो इसलिए नहीं कि वह उस सीप या काँच खण्ड को चाँदी समझता है और समझकर उस ओर प्रवृत्त होता है। किन्तु वह व्यक्ति देखी जाती हुई सीप और तदानी स्मृत चाँदी में विद्यमान भेद को अर्थात् विभिन्नता को पहचान नहीं पाता। इसलिए रजतार्थी होते हुए भी वह व्यक्ति चमकती हुई सीप की ओर दौड़ पड़ता है। अख्यातिवादी मीमांसकों का विशद अभिप्राय यह है कि द्रष्टा व्यक्ति की आँख जब कि सीप या काँच खण्ड से जुटती है तब वह “यह” इस प्रकार प्रत्यक्षात्मक ज्ञान करता है और उसमें चमक के अवलोकन से पूर्व अनुभूत चाँदी को विषय करने वाला संस्कार जग पड़ता है। जिसका फल यह होता है कि वह द्रष्टा जो कि ठीक उसके पहले “यह” इस प्रकार सामान्य रूप में उस सीप या काँच खण्ड को प्रत्यक्ष किया रहता है उसे “रजत” इस प्रकार चाँदी का स्मरणात्मक ज्ञान हो उठता है। ये दोनों ज्ञान, “यह” जिनके अन्दर एक “यह” यह प्रत्यक्षात्मक हुआ रहता है और दूसरा “रजत” यह स्मरणात्मक। अत्यन्त विभिन्न होते हुए भी उस

(११३) तथा च रजत इदमिति च द्वे विज्ञाने स्मृत्यनुभवरूपे । तत्रेदमिति पुरोवर्त्ति-
द्रव्यमात्रप्रहङ्गम् । दोषवशात्तद्गत-शुक्तित्व-सामान्य-विशेषस्याग्रहात् । तन्मात्र च
गृहीत सदृशतया संस्कारोद्बोध-त्रयेण स्मृति जनयति ।

—अध्यासभाष्य, भाष्ये ।

प्रकार व्यवधानरहित-भाव से होते एव प्रतीत होते हैं कि उस ज्ञाता व्यक्ति को भी यह पता नहीं चलता कि उक्त “यह” और “रजत” ये दोनों ज्ञान भिन्न हैं। इन दोनों ज्ञानों के अन्दर होने वाले भेद को वह विलकुल नहीं समझ पाता। इसीलिए उस निकटवर्ती सीप या काँच खण्ड में विद्यमान रजतभिन्नता को भी नहीं समझ पाता। इसलिए वह द्रष्टा एव स्मर्ता व्यक्ति जो कि रजत को चाहता रहता है अपने उपयोग के लिए, उस सीप या काँच खण्ड की ओर दौड़ पड़ता है। सारांश यह कि उस व्यक्ति को “यह चांदी है” इस प्रकार “यह” और “चांदी” दोनों को विशेष्य-विशेषणभावापन्न रूप में विषय करने वाला कोई एक ज्ञान होता ही नहीं, कि उसे किसी प्रकार की “ख्याति” की संज्ञा दी जा सके। अतः उक्त प्रकार व्यक्ति के लिए प्रवर्तक रूप में कोई भी एक ख्याति मान्य नहीं है, अख्याति ही मान्य है। इस अख्याति-सिद्धान्त में जीवनगत किसी प्रकार की भी प्रवृत्ति के लिए किसी भी इष्ट या अनिष्ट में इष्ट वस्तुगत असाधारण धर्म को विशेषण रूप में विषय करने वाला या इष्ट अथवा अनिष्ट वस्तु में इष्ट वस्तु का अभेद का ज्ञान अपेक्षित नहीं होता है किन्तु भेद का ज्ञान न हो पाना ही प्रवर्तक होता है।

चार्वाकीय-दृष्टिकोण से इस अख्यातिवाद की आलोचना इस प्रकार की जा सकती है कि भेद की अख्याति से प्रवृत्ति होती है, ऐसा मानने पर सुपुप्त-व्यक्ति को भी प्रवृत्ति आपन्न होनी चाहिए। क्योंकि सुपुप्तकाल में किसी प्रकार का भी ज्ञान मान्य न होने के कारण भेद की ख्याति का भी अस्तित्व नहीं बताया जा सकता। अतः यह नहीं कहा जा सकता कि सुपुप्त व्यक्ति को इष्टभेद की ख्याति रहती है, अतः वह प्रवृत्त होता नहीं। यदि अख्यातिवादियों की ओर से यह कहा जाय कि केवल भेद की अख्याति को प्रवर्तक नहीं मानना है किन्तु साथ ही इष्ट का ज्ञान भी प्रवृत्ति के लिए अपेक्षित मान्य होता है। सुपुप्तकाल में जिस प्रकार भेद की ख्याति नहीं रहती उसी प्रकार इष्ट की ख्याति भी रहती नहीं, इसलिए प्रवृत्ति होती नहीं, और प्रदर्शित स्थल में या अन्य जागरणीय-स्थलों में इष्ट वस्तु की ख्याति और भेद की अख्याति ये दोनों रहते हैं, अतः प्रवृत्ति हो पानी है। तो इसके विरुद्ध इस चार्वाकीय-दृष्टिकोण में यह कहा जा सकता है कि ऐसा मानने पर जहां सुपुप्ति के अव्यवहित पूर्व क्षण में इष्ट का ज्ञान हुआ होगा वहाँ जागरण-द्वितीय क्षण में अर्थात् उक्त इष्ट-ख्याति के तृतीय क्षण में प्रवृत्ति की आपत्ति अनिवार्य होगी। ख्याति सुपुप्ति-प्रथम क्षण में जो कि प्रवृत्त आपाद प्रवृत्ति का अव्यवहित प्रारंभ होगा, भेद की अख्याति भी रहनी और इष्ट की ख्याति भी। यह कहना अख्याति-वादियों के लिए असंभव है कि इष्ट ख्याति को कार्यमहभूत रूप में अर्थात् तत्पश्चात् तत्पश्चात् तत्पश्चात् तत्पश्चात् तत्पश्चात् मान्य है। ऐसा मानने पर उक्त आपत्ति का निरा-

करण अनायास डमल्लिए हो जाता है कि उक्त इष्ट ख्याति अपने अग्रिम तृतीय क्षण में नष्ट होने के कारण उम क्षण में आपाद्य प्रवृत्ति की वह सहभूत वन नहीं पायेगी। अतः इस प्रकार अख्याति को प्रवर्तक माना जा सकता है। क्योंकि निमित्त कारण की अपेक्षा कार्य के लिए कार्य सहभावत, फलतः कार्य-सहभूत रूप में कहीं पायी जाती नहीं। तुरी और तन्तु के बीच होने वाला संयोग पट-कार्य के लिए अपेक्षित होते हुए भी ऐसा नहीं होता कि वह पट-कार्य का सहभूत होकर उसके लिए अपेक्षित माना जाय। क्योंकि तुरी और तन्तु का संयोग तब तक रह नहीं पाता जब तक कि पट-कार्य विद्यमान रहता है। अतः यह नहीं कहा जा सकता कि इष्ट-ख्याति को प्रवृत्ति के प्रति कार्य-सहभूत कारण मान कर अख्यातिवाद का समर्थन किया जा सकता है।

एतदतिरिक्त यहाँ इस अख्यातिवाद के विरुद्ध यह भी एक ध्यान देने योग्य बात है कि अख्यातिवादी-प्रमाकर के सिद्धान्त में ज्ञान को अपने मत के अनुसार स्वप्रकाश माना जाता है, यह बात पहले भी बतलायी जा चुकी है। तदनुसार केवल “यह” और “रजत” इस प्रकार प्रत्यक्ष और स्मरण स्वरूप दो ज्ञान ही नहीं सकते। उनके मत में प्रकृत दो ज्ञानों का आकार यह होना चाहिए कि “यह, इसे मैं प्रत्यक्ष कर रहा हूँ” और “रजत, इस रजत को मैं स्मरण कर रहा हूँ”। ऐसी परिस्थिति में उनकी ओर से यह कैसे कहा जा सकता कि “यह” और “रजत” इस प्रकार दो ज्ञान होते हैं और इन दोनों में स्वतन्त्र तथा विषयान्तर होने वाले भेदों को न जानने के कारण ही वह रजतार्थी ज्ञाता सीप की ओर अग्रसर हो उठता है। यदि प्रमाकर-माम्प्रदायिक लोग इस प्रकृत स्वकीय अख्यातिवाद को बचाना चाहेंगे तो उनका उक्त प्रकार का ज्ञानगत स्वप्रकाशत्व का सिद्धान्त नष्ट हो जायेगा, और यदि वे ज्ञानगत उक्त प्रकार स्वप्रकाशत्व की रक्षा करना चाहेंगे तो उक्त प्रकार अख्यातिवाद उनका ध्वस्त हो जायेगा क्योंकि उक्त दोनों ज्ञानों के अन्दर “प्रत्यक्ष कर रहा हूँ” और “स्मरण कर रहा हूँ” इनके द्वारा “यह” और “रजत” इन दोनों ज्ञानों में विद्यमान भेद का स्फुटी-भाव होकर ही रहेगा। और भेद स्फुट रूप में प्रतीत हो जाने पर यह कथन किस प्रकार मगन कहला पायेगा कि भेद की ख्याति होनी नहीं अतः उक्त प्रकार ज्ञाता प्रवृत्त हो उठता है? अतः गम्भीरतापूर्वक विवेचन करने पर अख्यातिवाद टिक नहीं पाता। यह यहाँ प्रत्यक्ष-मन्त्रीय प्रवृत्ति को लेकर विचार किया गया है। इसी प्रकार प्रमाकर-सम्मत अनुमिति उपमिति, आदि अन्तर्मन्त्रीय प्रवृत्ति स्थान में भी इस प्रकार की कठिनाता पैदा कर दिखलाई जा सकती है।

इसके अतिरिक्त अख्यातिवादियों ने यह भी पूछा जा सकता है कि “पवन अग्निपुक्त है” इत्यादि अनुमिति आदि स्थान में भी क्या “पवन” इस ज्ञान को अग्न प्रत्यक्षान्वय और ‘अग्निपुक्त है’ इस ज्ञान को अग्न स्मृत्यान्वय वे मानेंगे? यदि हाँ तो “यह पवन

अग्नियुक्त है ऐसा मैं अनुमान कर रहा हूँ” ऐसा ज्ञान उनके मत में नहीं हो पायेगा जैसा कि उनके सिद्धान्त के अनुसार होना चाहिए। इसके स्थान में होगा इस प्रकार का ज्ञान कि “यह पर्वत है इसे मैं प्रत्यक्ष कर रहा हूँ” और “अग्नियुक्त है यह मैं अनुमिति कर रहा हूँ”। और ऐसा मानने पर उस अग्न्यर्थी—आग के अनुमाता की प्रवृत्ति नियमत पर्वताभिमुख नहीं हो पायेगी जिस प्रकार हुआ करती है। क्योंकि पर्वत में अग्नियुक्तता न तो “यह पर्वत है इसे मैं प्रत्यक्ष कर रहा हूँ” इस ज्ञान का विषय हो पायेगी और न “अग्नियुक्त है इसे मैं जानता हूँ” इस ज्ञान का विषय हो पायेगी। यदि अख्यातिवादी यह कहें कि वहाँ भी अग्न्यर्थी की प्रवृत्ति भेदाग्रह से ही होती है, तो जहाँ अनग्निपर्वत के सम्बन्ध में “यह पर्वत है मुझे ऐसा प्रत्यक्ष हो रहा है” और “अग्नियुक्त है ऐसा अनुमान कर रहा हूँ” इस प्रकार ज्ञान-द्वय होगा वहाँ की प्रवृत्ति को भी भेदाग्रह-मूलक ही मानना होगा। और ऐसा होने पर पर्वत में आग की विद्यमानता और अविद्यमानता दोनों परिस्थितियों में या तो प्रवृत्ति का साफल्य ही होना चाहिए या प्रवृत्ति का वैफल्य ही होना चाहिए। क्योंकि भेद की अख्याति तो दोनों स्थलों में ज्ञाता व्यक्ति के लिए समान ही रहेगी।

मानना उचित कहा जायगा । और ऐसा मान लेने पर सीप को चाँदी समझना आवश्यक होगा, रजतार्थी की सीप की ओर होने वाली प्रवृत्ति के लिए । यदि सीप को चाँदी समझ कर रजतार्थी की प्रवृत्ति सीप की ओर होती है यह बात मान ली जाय तो फिर वहाँ किसी-न-किसी ख्याति को ही स्वीकार करना होगा । भेद का अख्याति-मूलक अख्यातिवाद मान्य नहीं ठहराया जा सकता ।

इस अख्यातिवाद के विरुद्ध यह भी एक ध्यान देने योग्य विषय है कि प्रवृत्ति के प्रति यदि भेदाग्रह को कारण माना जायगा तो निवृत्ति के प्रति भी भेदाग्रह ही कारण मान्य होगा । सारांश यह कि किसी भी वस्तु में यदि किसी भी व्यक्ति को अपने किसी इष्ट से अर्थात् अपनी इच्छा के विषयभूत किसी वस्तु से विभिन्नता ज्ञात नहीं होगी तो उस व्यक्ति की उस ओर होगी प्रवृत्ति और किसी व्यक्ति को किसी वस्तु में यदि अपने अनिष्ट वस्तु की अर्थात् जिसे वह चाहता न होगा उस वस्तु की अभिन्नता ज्ञात होगी तो उस व्यक्ति को उस वस्तु की ओर से होगी निवृत्ति । अर्थात् वह व्यक्ति जो कि किसी वस्तु को ऐसी वस्तु से भिन्न नहीं समझता होगा जिसे कि वह अपने लिए अनिष्ट समझता होगा तो वह व्यक्ति उस वस्तु की ओर उसे पाने के लिए अग्रसर होगा नहीं, यह नियम मानना होगा । किन्तु ऐसा मानने पर आपत्ति यह होगी कि किसी भी वस्तु में जब कि व्यक्तिविशेष को अपने इष्ट वस्तु के भेद एवं अनिष्ट वस्तु के भेद दोनों का अग्रह रहेगा अर्थात् उस वस्तु को वह व्यक्ति न अपना इष्ट समझता होगा और न अनिष्ट, तब उस वस्तु की ओर उस व्यक्ति की प्रवृत्ति और उस वस्तु की ओर से उस व्यक्ति की निवृत्ति ये दोनों एक ही समय आपन्न हो उठेंगी । क्योंकि वहाँ इष्ट-भेदाग्रहस्वरूप प्रवृत्ति का कारण भी विद्यमान होगा और अनिष्ट-भेदाग्रहस्वरूप निवृत्ति का कारण भी विद्यमान रहेगा । एक ही व्यक्ति की एक ही वस्तु की ओर एक ही समय प्रवृत्ति और निवृत्ति मान्य हो नहीं सकती ।" । एक ही व्यक्ति एक ही समय किसी भी एक ही वस्तु की ओर बढ़ भी रहा है और उस ओर से मुड़ भी रहा है ऐसा कभी देखा नहीं जाता । ऐसा होना सर्वथा असम्भव है । जब इस आपत्ति को काट भी व्यक्ति सह्य नहीं करार दे सकता । विशिष्ट ज्ञान को प्रवृत्ति मानने पर यह आपत्ति इसलिए नहीं हो पाती कि कोई भी व्यक्ति एक ही समय एक ही किसी वस्तु का अपना

(११४) अपि च यत्र रजततयोरिमे रजतरगे इतिज्ञान तत्रोभयत्र युगपत्प्रवृत्तिनिवृत्ती स्याताम् । रगेरग-भेद-ग्रहे रजते रजतभेद-ग्रहे चान्यथाख्यातिभयात् । त्वन्मते दोषादेव रगे रजतभेदाग्रहस्य रजते रगभेदाग्रहस्य च सत्त्वात् ।

—न्यायसिद्धान्त-मुक्तावली, गुणनिर्दिष्टण ।

इष्ट एव अनिष्ट भी समझ नहीं सकता । क्योंकि इष्टत्व और अनिष्टत्व आपस में हैं परस्पर जत्यन्त विरुद्ध । दो विरुद्ध धर्म एक ही किसी धर्म में एक ही व्यक्ति के द्वारा एक ही समय यदि समझे जायें तो धर्मों का विरोध ही समाप्त हो जाय । इसलिए इष्ट-मेदाग्रह की प्रवृत्ति के प्रति कारण नहीं माना जा सकता । सुतरा विशिष्ट-ज्ञान को ही प्रवर्तक मानना होगा । सीप को चाँदी समझ कर लोग उसे प्राप्त करने के लिए सीप की ओर प्रवृत्त होते हैं यह निर्विवाद है । अतः यह भी मानना ही होगा कि उस प्रवृत्ति का सम्पादक ज्ञान है अज्ञान नहीं । इसलिए यह बिल्कुल नहीं कहा जा सकता कि अख्याति ही मान्य है, किमी प्रकार की ख्याति नहीं ।

अन्यथा-ख्याति—

वात विलकुल सही है परन्तु अलौकिक सन्निकर्ष का अस्तित्व वहाँ दिखलाया जा सकता है। सामान्यलक्षण, ज्ञानलक्षण और योगज ये तीन, प्रत्यक्ष-स्थल में अलौकिक-सन्निकर्ष होते हैं यह वात विस्तृत रूप से न्याय-वैशेषिक-मत-सिद्ध प्रत्यक्ष-प्रक्रिया के विवेचन के अवसर पर बतलायी जा चुकी है। और यह भी बतलाया जा चुका है कि दूर से किसी फूल को देखते समय द्रष्टा व्यक्ति को जो “यह फूल सुगन्धयुक्त है” इस प्रकार फूल के साथ उसके सुगन्ध का भी चाक्षुष-प्रत्यक्ष होता है ज्ञानलक्षण-सन्निकर्ष के सहारे, तदनुसार सीप को चाँदी देखते समय भी, यह कहा जा सकता है कि ज्ञानलक्षण-सन्निकर्ष के सहारे सीप को चाँदी देखा जाता है। सारांश यह कि सीप के साथ आँख का तो सयोगात्मक लौकिक ही सन्निकर्ष विद्यमान रहता है। रही वात दूरवर्ती चाँदी के साथ सन्निकर्ष के अस्तित्व की, तो सो, इस प्रकार ज्ञानलक्षण-सन्निकर्ष समस्या हल कर देता है कि किसी प्रकार की अनुपपत्ति अन्यथा-व्याप्ति की मान्यता में रह नहीं जाती। चमकती हुई सीप को देख कर चमकती हुई चाँदी का स्मरण हो आना अस्वाभाविक नहीं कहा जा सकता। इसके अनुसार वह चाँदी का स्मरणात्मक-ज्ञान, प्रत्यक्ष-ज्ञान के द्वारा चाँदी के विपयीकरण के निमित्त, सन्निकर्ष हो जाता है। अतः उस परिस्थिति में, सीप की अन्यथा-व्याप्ति होती है अर्थात् रजतगत रजतत्व धर्म से पुरस्कृत रूप में सीप का प्रत्यक्षात्मक ज्ञान होता है। इस प्रकार मानने पर न तो कोई अनुपपत्ति दिखलायी जा सकती है और न आपत्ति।

कुछ ऐसे भी अन्यथा-व्याप्ति के स्थल मिलते हैं जहाँ कि किसी के विपयीकरणार्थ ज्ञानलक्षण-सन्निकर्ष का आश्रयण नहीं करना पड़ता है। उदाहरण के रूप में ऐसा स्थल भलीभाँति उपस्थित किया जा सकता है कि “जहाँ राँगे और चाँदी के दो टुकड़े आसपास द्रष्टा के सामने विद्यमान हों और द्रष्टा असावधानतावश राँगे को चाँदी और चाँदी को राँगा समझे, तो वह उसका समझना स्वरूप अन्यथा-व्याप्ति के लिए ज्ञानलक्षण-सन्निकर्ष की कोई आवश्यकता नहीं होती। क्योंकि वहाँ राँगा और चाँदी दोनों के साथ आग्न का सयोगात्मक लौकिक ही सन्निकर्ष विद्यमान रहता है। और उन्हीं के सहारे राँगे का चाँदी और चाँदी को राँगा समझा जा सकता है। इसलिए जो लोग यह सोचते हैं कि अन्यथा-व्याप्ति की मान्यता के लिए ज्ञानलक्षण-सन्निकर्ष की मान्यता सर्वथा अनिवार्य है वह उनका सोचना सर्वथा सही नहीं कहा जा सकता। क्योंकि सबत्र अन्यथा-व्याप्ति-स्थल में उनसे सम्पादनार्थ ज्ञानलक्षण-सन्निकर्ष अपेक्षित होगा ही, यह दावा नहीं किया जा सकता। जैसा कि प्रदर्शित उदाहरण से सर्वथा स्पष्ट है।

(११६) किंच यत्र रगरजतयोरिमे रजते रगे वेति ज्ञान जात तत्र न कारणवाधोऽपि।

—न्यायसिद्धान्त-मुक्तालवली, गुणनिष्पण्ण।

रजत पर व्यावहारिकत्व का प्रतिभास किया जायगा उतने समय के लिए, उस निषेध-प्रातिभासिक-शुक्तिरजत को प्रातिभासिक-व्यावहारिकत्व से युक्त प्रातिभासिक मानना नितान्त आवश्यक होगा। ऐसी परिस्थिति में प्रातिभासिक-व्यावहारिकता-युक्त रूप में भी उस प्रातिभासिक शुक्तिरजत का त्रैकालिक निषेध फिर असम्भव हो जाता है। क्योंकि कुछ काल के लिए उक्त व्यावहारिकत्वात्मक प्रातिभासिक-धर्म उस प्रातिभासिक शुक्तिरजत पर रह जाता है। इस विकट परिस्थिति की उपस्थिति में आखिर अनिर्वचनीय-ख्यातिवादी उक्त ब्रह्माद्वैतियों को यही कहना पड़ता है, कि यह बात सही है कि प्रातिभासिक शुक्तिरजत के त्रैकालिक-निषेध की प्रतीति के सम्पादनार्थ व्यावहारिकतायुक्त-रूप में उस प्रातिभासिक-रजत की, जो कि निषेध्य होता है, प्रतीति आवश्यक होती है। परन्तु वह प्रातिभासिक-शुक्तिरजत-धर्मिक व्यावहारिकत्व की प्रतीति, अनिर्वचनीय-रयानि-स्वरूप मान्य न होकर अन्यथा-ख्यातिस्वरूप मान्य है। कहने का तात्पर्य यह कि सीप, जिसमें या जिससे अवच्छिन्न चैतन्य में रजत का जघ्यास होता है, व्यावहारिक ही होता है। अतः उस शुक्तिगत-व्यावहारिकता से युक्त रूप में प्रातिभासिक-रजत को समझ लेना कठिन नहीं। इस प्रकार व्यावहारिकत्व-धर्मयुक्त रूप में प्रातिभासिक-रजत की प्रतीति होने के कारण, उसका निषेध अप्राप्त का निषेध नहीं, प्राप्त का ही निषेध होता है। प्रातिभासिक-शुक्तिरजत में व्यावहारिकता की प्रतीति इस प्रकार होगी कि “यह दृश्य-मान रजत व्यावहारिक है”। इस प्रतीति के अन्दर पश्चात्-निषेध्य-शुक्तिरजत स्वगन-प्रम प्रातिभासिकत्व से युक्त रूप में प्रतीत न होकर उस व्यावहारिकत्व-धर्म से युक्त रूप में प्रतीत होता है, जो कि उसका निजी धर्म न होकर व्यावहारिक सीप का धर्म होना है। अतः उस प्रतीति को अन्यथा-ख्याति मानना उनके लिए भी जति आवश्यक हो उठता है जो कि अनिर्वचनीय-ख्याति के मोह को फिर भी न छोड़ पाते।

स्फटिक में देखी जाने वाली लाली प्रातिभासिक नहीं होगी, अनिर्वचनीय, आविद्यक^{११} नहीं होगी, अतः वहाँ की स्फटिक-खण्डगत-रक्तता की प्रतीति, जो कि वहाँ विद्यमान द्रष्टा को होगी, अनिर्वचनीय-स्याति न होकर, अन्यथा-स्याति ही होगी। क्योंकि वहाँ द्रष्टा की आँख जवापुष्पगत-रक्तिमा एव स्फटिक खण्ड दोनों से सम्बद्ध रहेगी। किन्तु वहाँ ही यदि ऐसी परिस्थिति हो कि द्रष्टा की आँख और जवापुष्प के बीच व्यवधान हो किन्तु रक्तजवा के सान्निध्य के कारण द्रष्टा स्फटिक को लाल देखे तो वहाँ के उस स्फटिकगत-रक्ततादर्शन को अनिर्वचनीय-स्याति ही ब्रह्माद्वैत-सिद्धान्त में माना जायगा, अन्यथा स्याति नहीं। ब्रह्माद्वैतवादी-वेदान्तियों के इस निजी सिद्धान्त से ऐसा मालूम पड़ता है कि वे लोग विपर्ययात्मक-भ्रम-ज्ञान को दो भागों में विभक्त मानते हैं, जैसे अन्यथा-स्याति और अनिर्वचनीय-स्याति। अनुमिति, शब्द आदि परोक्ष-विभ्रम स्थल में वे नियमत अनिर्वचनीय-स्याति ही मानते हैं, अन्यथा-स्याति विलकुल नहीं। और अपरोक्ष-विभ्रम-स्थल में आरोप्य के साथ भी इन्द्रिय का सन्निकर्ष रहने पर मानते हैं अन्यथा-स्याति और उसके साथ इन्द्रिय का सन्निकर्ष न रहने पर मानते हैं अनिर्वचनीय-स्याति। जैसा कि ऊपर वर्णित हुआ है।

परन्तु वेदान्तियों का यह सिद्धान्त उचित इसलिए नहीं कहा जा सकता कि जब अन्यथा-स्याति भी उन्हें माननी ही पड़ती है तब केवल उसे ही क्यों नहीं सर्वत्र मान्यता दी जाय भ्रम-स्थल में? वे क्यों नहीं ऐसा ही मानते, इसका कारण तो स्पष्ट है। क्योंकि अनिर्वचनीय-स्याति को विलकुल मान्यता न देने पर उनका पूरा जगन्मिथ्यात्व ही चौपट चला जायगा। इसलिए स्थलविशेष में अन्यथा-स्याति को भी मान्यता देने के लिए बाध्य किये जाने पर भी वे सर्वत्र भ्रम-स्थल में उसे मान्यता दे नहीं सकते। किन्तु उनका जगन्मिथ्यात्व विगड़ जायगा इसलिए अनिर्वचनीय-स्याति को मान्यता अवश्य देनी चाहिए इस बात से अन्य विवेचक भला क्यों सहमत होगा जो कि दृश्य-जगत् को स्थिर, पूर्ण-सत्य मानता है। अतः तदस्यभाव से भी विवेचन करने पर यही उचित प्रतीत होता है कि जब अन्यथा-स्याति को भी मान्यता उन्हें देनी ही पड़ती है तब उसके साथ अनिर्वचनीय-स्याति को भी मान्य ठहराना सही नहीं।

चार्वाक-मत भी अन्यथा-स्याति का ही उपासक—

उक्त प्रकार स्याति-अस्याति आदि की मान्यता के सम्बन्ध में विभिन्न प्रकार मतों को देखने हुए यह प्रश्न विवेचकों के जन्तस्तल में उठना स्वाभाविक है कि चार्वाकीय-दृष्टिकोण

(११७) यन्नारोप्यमसन्निकृष्ट तत्रैव प्रातिभासिक वस्तुत्पत्तेरगोकारात्। अत-
एवेन्द्रिय सन्निकृष्टतया जपा-कुसुमगत-लौहित्यस्य स्फटिके भान-सम्भवात् न स्फटिके-
अनिर्वचनीयलौहित्योत्पत्तिः ।
—वेदान्त परिभाषा, प्रत्यक्ष परिच्छेद ।

इनके अन्दर किसे पसन्द करता है ? तो चार्वाकीय-मतवाद की प्राचीनता एवं दृश्य-जगत् के सम्बन्ध में इसकी मान्यता की जोर ध्यान देते हुए, प्रतीत यह होता है कि ग्राम स्थल में अन्यथा-ख्याति का सिद्धान्त सर्वप्रथम चार्वाकीय-दृष्टिकोण ने ही सम्भवतः उपस्थित किया था । जिसे परवर्ती वैशेषिक एवं नैयायिकों ने दृश्य-जगत् की वास्तविकता के अनुकूल पाकर अपनाया । चार्वाक-मत की प्राचीनतमता का निरूपण आगे किया जायगा । उक्त बौद्ध-सम्मत आत्मन्याति को मान्यता देना चार्वाकीय-दृष्टिकोण में इसलिए भी कठिन प्रतीत होता है कि ज्ञान का निरूपण विषय के सहारे ही हुआ करता है । विषय को अमान्य कर देने पर ज्ञान का पता भी नहीं चल सकता । अथवा यो कहा जाय कि ज्ञान हो ही नहीं सकता । इमीलिए नैयायिकों के मूर्खन्य आचार्य उदयन ने इस बात को माना है कि ज्ञान निराकार होने के कारण उसका वैलक्षण्य अर्थ के द्वारा अर्थात् स्थायी विषय के द्वारा ही सम्भव है^{१४} । जो भला भूतात्मक-नस्त्व के बिना न उदित हो सकता और न प्रतीत हो सकता उसे ही अकेले मौलिक तत्त्व मान कर उसकी जाधारगिला का स्थान लेने वाले भूतात्मक विषयों को न मानना कैसे बुद्धिमत्ता कही जा सकती ? बाह्य सारी वस्तुएँ जो कि दृश्य रूप में सबके समक्ष उपस्थित हैं आन्तर-क्षणिक विज्ञान के ही आकार हैं, यह बौद्ध विद्वानों का कथन भला कैसे सङ्गत कहा जा सकता ? क्योंकि आकार कहने पर लम्बाई-चौड़ाई, नीचाई-ऊँचाई इत्यादि की ही प्रतीति होती हुई पायी जाती है । ऐसा आकार कभी किसी भी प्रकार अमूर्त आन्तर-विज्ञान का सम्भव नहीं कहा जा सकता । उक्त प्रकार का आकार भूततत्त्व में ही सम्भव है स्वतन्त्र आन्तरविज्ञान में नहीं । ऐसी परिस्थिति में आन्तर-क्षणिक-विज्ञान ही तथ्य है और बाह्य मारे दृश्य उमी के आकार हैं, यह कथन मगत नहीं कहा जा सकता । ऐसी परिस्थिति में क्षणिक विज्ञान मात्र की तत्त्व रूप में मान्यता पर जाधारित आत्मन्याति मान्य नहीं हो सकती ।

आर भी एक बात यहाँ यह ध्यान देने योग्य है कि तत्त्वभूत आन्तर-विज्ञान जब कि क्षणिक अर्थात् विनकुल क्षणमात्र स्थायी होगा तो उसे आकार ग्रहण करने का समय कैसे प्राप्त हो पायेगा ? जो स्वयं स्वाभाविक क्षणनाशयता के पजे में फसा हागा, अपनी उत्पत्ति के क्षण के अनन्तर क्षण में ही चर वसेगा, वह नट की तरह विभिन्न आकार पङ्क्ति ग्रहण करे विश्व रङ्गमंच पर कैसे दृश्य बन कर उपस्थित हो पायेगा ? उन्निष्ठ नो क्षणिक-विज्ञान-मात्र-नस्त्वनावाद पर जाधारित आत्मन्याति को मान्यता नहीं दी जा सकती ।

मउने वडी जो कठिनता क्षणिक-विज्ञान-मात्र-नस्त्वनावादी आत्मन्याति-सिद्धान्त में प्राप्त होती है वह है जातिर व्यवस्था का विशेष । जब कि थडा जाग विश्वानुसूय

यह मान लिया जाय कि क्षणिक विज्ञान के अतिरिक्त और कुछ ही नहीं तब मद्य, भक्षण और भक्षक, शास्य, शासन एव शासक, उपदेश्य, उपदेश और उपदेष्टा, प्रमेय, प्रमा और प्रमाता इत्यादि सभी सर्वथा मिथ्या मान्य होंगे। और यदि ये सभी मिथ्या ही हों तो किन्नी भी प्रकार की व्यवस्था जो कि सभी लोगों की दृष्टि में नितान्त आवश्यक है उचित रूप से चल नहीं सकती। सम्भवतः इसी कमी के कारण बौद्ध लोग अव्यवस्थित उच्छृंखल-प्रवृत्ति के हो गये थे जिसके फलस्वरूप उनका सिद्धान्त एव उनकी विचारधारा का अस्तित्व यहाँ लुप्तप्राय हो गया। दृष्टिकोण तो ऐसा होना चाहिए जिसने कि स्वराष्ट्र एव पर-राष्ट्र की व्यावहारिक सुव्यवस्था स्थिर हो। इस क्षणिक-विज्ञान मात्र को ही तात्त्विक मान कर किसी भी राष्ट्र की सु-व्यवस्था स्थिर नहीं की जा सकती।

यह बात यद्यपि अवश्य मान्य है कि कोई भी दृष्टिकोण, कोई भी नया विचार किसी आवश्यकता के अनुसार ही उदित होता है। तदनुसार उक्त बौद्ध विचारधारा भी अवश्य ही किन्नी आगन्तुक समस्या के हल के लिए उदित हुई होगी किन्तु ऐसी विचारधारा अधिक दिनों तक टिकाऊ नहीं हो सकती। जो विचारधारा प्राणिजीवन के दैनन्दिन उपयोग में न आ पाये उसे जनता सदा के लिए कैसे अपना सकती है? जो सिद्धान्त, यह तथ्य लोगों के समक्ष उपस्थित करे कि तुम और तुम्हारे इनमें कोई अन्तर ही नहीं है, वह भला क्योंकर किन्नी भी वस्तु को अपने से अन्य किन्तु अपना समझ कर उसके लिए प्रवृत्त होगा? क्यों उसके लिए चेष्टाशील होगा? और प्रवृत्ति एव चेष्टा के बिना कोई भी व्यक्ति अपने अभि-प्रेत पदार्थ को कैसे पा सकता? इसीलिए तो नीतिकारों ने जगह-जगह पर यह कहा है कि परोसी हुई थाली किसी के सामने आ भी जाय तो वह जब तक अपने हाथ को नहीं चलायेगा, उस परोसी हुई थाली से कवल उठाकर मुँह में नहीं ले जायेगा तब तक स्वयं वह खाद्य पदार्थ मुँह में नहीं जा सकेगा। यदि कोई व्यक्ति खाद्य मुँह में भी दे दे फिर भी जब तक वह व्यक्ति मुँह नहीं चलायेगा तब तक खाद्य उस व्यक्ति के पेट में नहीं जा सकता। इसलिए उक्त बौद्ध-दृष्टिकोण किसी निर्वाण मात्र के इच्छुक व्यक्ति के लिए भले ही उपयुक्त हो सके किन्तु नासारिक वस्तुओं एव उनसे प्राप्त होने वाले उपभोगों के लिए इच्छुक व्यक्ति के लिए उपयुक्त नहीं कहा जा सकता।

सम्भवतः इसीलिए कुछ बौद्ध विवेचक बाह्यास्तित्वादि के उपासक बन गये। परन्तु क्षणिकत्व की वामना ने उन्हें भी छोड़ा नहीं। साथ ही वे परमाणुपुञ्जवाद को मान्यता दे बैठे। करते क्या? इस हरे-नरे जगत् को उन्हें निस्तार जो सिद्ध करना था। अत्यधिक अनुचित-प्रवृत्तिशील जनता को निवृत्ति की ओर जो उन्हें मोड़ना था। परन्तु विवेचना की कर्माँटी पर कसने के अनन्तर उन बाह्यास्तित्ववादी बौद्धों का सिद्धान्त भी जागतिक अपेक्षित सुव्यवस्था के लिए उपयुक्त नहीं कहा जा सकता। क्योंकि ननी सासारिक वस्तुओं

को यदि परमाणुपुञ्ज रूप ही मान लिया जाय तो पथ्य-अपथ्य, खाद्य-अखाद्य, हेय-उपादेय आदि की वास्तविक सुव्यवस्था नहीं की जा सकती । उक्त दृष्टिकोण को वास्तविक प्राणि-जीवन का उपयोगी नहीं कहा जा सकता । बौद्ध दार्शनिकों के निर्वाण-मार्ग पर उन्हें अग्रसर करने में उसका भले ही कुछ उपयोग हो सके । अतः चार्वाकीय-दृष्टिकोण में जो कि जागतिक उद्देश्यों को ठोस सत्य एवं प्राणि-जीवन के लिए नितान्त उपयोगी मानता है उक्त बौद्ध दृष्टिकोण को उपादेय नहीं कहा जा सकता है ।

जब कि बाह्य परमाणुपुञ्जात्मक दृश्य को मान्यता देने वाले बौद्धदृष्टिकोण में यह बल नहीं पाया गया कि उसके आश्रयण के सहारे जागतिक सुव्यवस्था बनायी जा सके, तब वह शून्याद्वैतवादी माध्यमिक-सिद्धान्त कैसे मान्य हो सकता जो कि जगत् को सर्वथा शून्य करार देकर अपने को भी शून्य ही सिद्ध कर दिखलाता । जो भला अपने को बिल्कुल शून्य कहता हुआ कर्तव्य मार्ग भी दिखलाये उसकी बात पर वैसा ही व्यक्ति विश्वास कर सकता है, और कोई नहीं । सम्भव है कुछ लोग यहाँ यह कहने के लिए तत्पर हो कि व्यावहारिक जीवन तो जैसा लोगों को चलता आ रहा है वह चलता ही रहेगा । जो बौद्ध लोग क्षणिक-विज्ञान मात्र को तत्त्व मानते या परमाणुपुञ्जवाद का ही समादर करते हैं अथवा शून्य को ही तत्त्व मानते हैं उनकी जीवन-यात्रा क्या स्थगित रहती है ? जिस प्रकार जागतिक वस्तुओं को स्थिर सत्य मानने वालों की जीवन-यात्रा निरन्तर भाव से चालू रहती है उक्त सभी बौद्ध विचारकों की भी जीवनयात्रा उसी प्रकार अबाधित गति से चलती ही है । इसलिए केवल उक्त प्रकार उपहास मात्र से उक्त प्रकार बौद्धवाद को अनपयक्त ठहराना उचित नहीं ठहराया जा सकता । तो इसके उत्तर में कहना यह है कि यही तो नितान्त अनुचित है कि दर्शन और आचरण में बिनाकुल सामंजस्य न हो । दैनन्दिन जीवन जब कि उनका भी उसी प्रकार होगा जैसा कि प्रत्येक जागतिक वस्तुओं को स्थिर सत्य मानने वालों का, तब उस दर्शन को सर पर उठा कर क्या लाभ उठाया जा सकेगा ? दर्शन है ज्ञान, अतः उसका उपयोग इच्छा के द्वारा जीवन की दैनन्दिन प्रवृत्ति या निवृत्ति में ही अवश्य होना उचित है ।

होने पर भी परमाणुपुञ्ज दृश्य हो सकता है। अतः दृश्यो की अदृश्यता की आपत्ति नहीं दी जा सकती। तो यह कथन इसलिए सही नहीं माना जा पायेगा कि दृष्टान्त और दार्ष्टान्तिक में तुल्यता नहीं है। एक भी केश निकटस्थ होने पर तो देखा जाता है परन्तु एक परमाणु को निकटस्थित होने पर भी कहाँ कोई देख पाता ? दूसरी बात यह कि घड़े को यदि एक स्वतन्त्र अवयवी पार्थिव-द्रव्य न मान कर पार्थिव-परमाणुपुज माना जाय तो उसमें होने वाली एकता की बुद्धि उपपन्न नहीं हो सकती। कहने का तात्पर्य यह है कि बुद्धिर्मा दो तरह की होती है यथार्थ एवं अयथार्थ। घड़े, कपड़े आदि एक-एक दृश्य में होने वाली एकत्व की बुद्धि को यथार्थ-बुद्धि इसलिए नहीं कहा जा पायेगा कि इस पुजवाद की मान्यता-पक्ष में घड़े, कपड़े आदि दृश्यो के अन्दर कोई भी, एक नहीं हो पायेगा। अनेक में होने वाली एकता की बुद्धि को भला कैसे यथार्थ कहा जा सकता ? अयथार्थ भी उक्त एकत्व की बुद्धि को इसलिए नहीं कहा जा सकता कि अयथार्थ बुद्धि नियमत यथार्थ बुद्धिपूर्वक ही हुआ करती है। जो व्यक्ति सच्ची चाँदी को बिल्कुल जानता नहीं उसे कभी सीप में “यह चाँदी है” इस प्रकार अयथार्थ-बुद्धि नहीं होती। प्रकृत में इसके अनुसार परमाणुपुजात्मक-घड़े में अयथार्थ एकत्व बुद्धि करने के लिए कही-न-कही एकत्व की यथार्थ बुद्धि कर लेनी होगी। परन्तु वह सर्वथा असम्भव होगी। क्योंकि सारे दृश्य जब कि पुजात्मक ही होंगे तो सचमुच एक कौन होगा ? जिसमें होने वाली एकत्व की बुद्धि यथार्थ होगी ? यदि यह कहा जाय कि किसी द्रव्य में एकत्व की बुद्धि यथार्थ न होने पर भी द्रव्यगत गुणों एवं क्रियाओं के अन्दर एक गुण में, जैसे घड़े के रूप में, एवं किसी एक पल्लव के एक कम्पन में, होने वाली एकत्व की बुद्धि यथार्थ होगी। अतः तत्पूर्वक अयथार्थ एकत्व-बुद्धि घड़े, कपड़े आदि में हो सकती है। तो यह कथन भी चार्वाकीय दृष्टिकोण से इसलिए सगत नहीं हो सकता कि यहाँ गुण और गुणी, क्रिया और क्रिया का आश्रय, इनमें भेद मान्य होता नहीं। ऐसी परिस्थिति में घड़ा पुजात्मक होने पर उससे अमिन्न होने वाला रूप या कम्पन कैसे तत्त्वतः एक हो सकता ? और यदि नहीं हो सकता तो उसमें होने वाली एकत्व की बुद्धि को यथार्थ बुद्धि कैसे कहा जा सकता ? अतः परमाणु-पुजवाद मान्य नहीं हो सकता। पुज के अन्तर्गत एक परमाणु में होने वाली एकत्व की बुद्धि यथार्थ होगी और उसके आधार पर पुजात्मक घट-पट आदि में एकत्व की अयथार्थ बुद्धि होती है, यह इसलिए नहीं कहा जा सकता कि अणुत्व के कारण परमाणु का प्रत्यक्ष ही दुर्लभ है, फिर उसमें एकत्व की बुद्धि कैसे की जा सकती ? नहीं की जा सकती। अतः इस प्रकार भी पुजात्मक घट-पट आदि प्रत्येक में होने वाली एकत्व की बुद्धि का सम्पादन नहीं किया जा सकता।

इसी प्रकार वौद्धों के पुजवाद की मान्यता पक्ष में घट-पट आदि में होने वाले महत्त्व सम्बन्धी प्रत्यय का भी उपपादन असम्भव है। क्योंकि पुज को पुजी से अतिरिक्त और

इसी प्रकार गुणगत विरोध को लेकर प्रतीयमान विरुद्ध धर्म की अनुपपत्ति दिखलाकर भी पुजवाद को नहीं स्थिर किया जा सकता। कहने का तात्पर्य यह कि बौद्ध लोग चित्रपट स्थल को लेकर जो उसकी एकता के विरुद्ध पुजता की सिद्धि इस प्रकार कह कर करते हैं कि रक्तता और अरक्तता ये दोनों धर्म आपस में सर्वथा विरुद्ध हैं, यह, “रक्त” और “अरक्त” इन दोनों शब्दों के सुनने पर अनायास प्रतीत होता है। चित्रपट यदि एक हो तो प्रतीयमान रक्तता और “अरक्तता” ये दोनों धर्म कैसे उस एक चित्रपट में रह सकते? अतः चित्रपट को एक नहीं कहा जा सकता। बौद्धों का यह कथन भी उक्त सकम्पता और अकम्पता को लेकर किये गये कथन की खाण्डनिक युक्ति से अनायास खण्डित हो जाती है। तात्पर्य यह कि एक पट के भिन्न अवयवों में रक्तता और अरक्तता इन दोनों प्रतीयमान धर्मों का अस्तित्व जब कि चार्वाक-सिद्धान्त में उपपन्न हो सकता है तब रक्तता और अरक्तता इन विरुद्ध धर्मों का अस्तित्व दिखला कर बौद्धों के द्वारा परमाणुपुजवाद का स्थिरीकरण सम्भव नहीं।

यहाँ यह भी ध्यान रखने की एक बहुत बड़ी बात है कि व्यवस्थित जगज्जीवन के प्रवाहगत आनन्त्य को अक्षुण्ण बना रखने के लिए यह नितान्त आवश्यक है कि ज्ञानों को अर्थात् व्यवहार से सम्पर्क रखने वाले ज्ञानों को सही और गलत इन दो भागों में विभक्त माना जाय। क्योंकि ज्ञानगत इस विभाजन को मान्यता न देने का अर्थ यही होगा कि सारे व्यावहारिक ज्ञान या तो सही ही है, या गलत ही है। इस मान्यता का फल यह होगा कि ससार के सारे प्राणी या तो सर्वथा भ्रान्त होंगे या सर्वथा अभ्रान्त। यदि सभी को भ्रान्त मान लिया जाय तब भी दण्ड-व्यवस्था नहीं चल सकती क्योंकि दण्ड-व्यवस्थापक भी भ्रान्त ही मान्य होगा। कोई भी व्यक्ति किसी भी व्यवस्थापक पद पर तभी आरूढ़ एवं स्थिर रह सकता है यदि उसे जनता अभ्रान्त एवं अपने अभ्रान्त-ज्ञान के अनुरूप उचित निर्णय देने वाला मानती है। परमाणु पुजमात्र की यथार्थता मानने पर लौकिक व्यवहार से सम्पृक्त सभी प्राणियों के अन्तर्गत होने वाले सारे मानवों को एक जैसा ही भ्रान्त मानना होगा अतः कभी किसी भी विषय के सम्बन्ध में वह निर्णायक नहीं बन पायेगा। व्यवस्था करने वाला नहीं मान्य होगा। जिसका कुफल यह होगा कि वर्तमान को अतीत से और अनागत को वर्तमान से यथासम्भव समानता को, यो कहा जाय कि ससन्तुलन को, सुरक्षित रखने वाली

निधुको एव निधुणियो के लिए भी दण्ड एव प्रायश्चित्त की व्यवस्था उन ग्रन्थों में पायी जाती है ? तो इनका उत्तर यह समझना चाहिए कि यही तो कहना है कि वे पुजवादी भी मन्त्रमुच अपने इस कपोलकल्पित पुजवाद का अपने जीवन में नहीं उतार पाये थे। उनका यह सिद्धान्त केवल उस कागजी धोड़े पर ही आलटु या जाति चलाने पर भी नहीं चल पाता था। यहाँ तक कि उनके अपने ठोड़े-में व्यावहारिक जीवन के आगम में भी नहीं हिल-डुल पाता था। तभी तो वे व्यावहारिक जीवन में दृष्ट का उपादान और अनिष्ट का ज्ञान कर पाते थे। उपेक्षणीय उनके सिद्धान्त में भले ही न मान्यता हो, क्योंकि उसे भी वे हेय ही मान लेते थे। परन्तु हेय और उपादेय तो मान्य थे ? क्या वे हान और उपादान में विलकुल पड़े थे ? ऐसा तो सम्भव नहीं। क्योंकि यदि विचार की कर्माँटी पर कसके देखा जाय तो यही तो है जीवन। मृत शरीर किसे कहा जाता है ? उसी को ता, जो कि हान और उपादान त्रिकुट नहीं करता ? उस मृत शरीर के अन्दर भी जो कीट या कीटाणु हान और उपादानयुक्त रहते हैं वे जीवन ही कहलाते हैं। फलतः जीवन की इस परिभाषा के अनुसार यदि वे परमाणु-पुजमानवादी जीवित थे तो वे भी आरो की तरह ही व्यावहारिक जीवन बिताते थे, यह मानना ही होगा। अतः उनका वह कल्पित परमाणु-पुजवाद उनके जीवन में नहीं उतरा था। उनके जीवन में वह मदा और सर्वथा अमम्बूक्त ही था। वह दर्शन क्या जो कि उसके प्रवर्तक के जीवन में भी न उतर पाये ? अतः यह मानना ही होगा कि वह पौजिक-विचारधारा या तो गलत थी या उसके मूल में कोई तात्कालिक उद्देश्य, रहस्य रूप में छिपा था।

यहाँ इस प्रकार उपन्यस्त होने वाला यह विचार केवल हीनयानी बाह्यास्तित्ववादी बौद्धों की ही दार्शनिक विचारधारा से सम्पर्क नहीं रखता अपितु महायानी बौद्धों की क्षणिक-विज्ञान-सन्तान-मात्र विचारधारा और शून्याद्वैत-विचार-धारा भी उसी प्रकार इसमें सम्पृक्त होती है जिस प्रकार उक्त हीनयानी बौद्धों की पारमाणविक-पुञ्ज-विचार-धारा। क्योंकि गम्भीर-भाव से विचार करने पर वे बौद्ध विचारधाराएँ भी व्यावहारिक जीवन स्तर पर विलकुल पाँव नहीं रख पाती। वे प्रयत्न चाहे कितनी भी क्यों न करे उन विचारधाराओं में बहने वाले, परन्तु उनका परिश्रम व्यर्थ चला जायगा। वे सच्ची ठोस दाण्डिक-व्यवस्था का उपपादन कर नहीं सकते। अपने दृष्टिकोण को लेकर अपना भी जीवन नहीं चला सकते ? जब वे तत्त्वतः सभी वस्तुओं को समान रूप से क्षणिक-विज्ञान ही समझेंगे तो अपनी प्रवृत्ति और निवृत्ति का कुछ भी कारण बतला सकेंगे ? कभी नहीं। यदि वे सचमुच सबको शून्य ही समझें, यहाँ तक कि अपने को भी शून्य ही समझें तो क्या वे एक पग भी आगे-पीछे हो सकते ? कभी नहीं। यह बात विलकुल सही है कि वैसा मानना या वैसा कहना सर्वथा मिथ्याचार होगा जिसे कि

मानने एव कहने वाला अपने जीवन के साथ कुछ भी सम्बन्ध न जोड़ सके । अतः यह अनिच्छापूर्वक भी मानना ही होगा कि बौद्धों की उक्त ख्यातियाँ एव उन पर आधारित विचारधाराएँ या तो सही नहीं थी या उनके प्रवर्तन का भी रहस्य कुछ और था ।

अनिर्वचनीय-ख्याति की परिस्थिति कुछ और तरह की है सही, क्योंकि सम्भवतः इसी ओर ध्यान देकर ब्रह्माद्वैतवादी वेदान्तियों ने पारमार्थिक और प्रातिभासिक इन दो सत्ताओं के बीच तीसरी एक व्यावहारिक सत्ता भी मानी, चार्वाक-दर्शन का मानो उन पर प्रभाव पड़ा ।^{११६} उन्होंने देखा कि इस दृश्य-जगत् को शून्याद्वैतवादी बौद्धों की तरह आकाश-कुसुम-तुल्य कह कर सर्वथा असत् या क्षणिक-विज्ञान-मात्र-तत्त्वतावादी योगाचार-साम्प्रदायिक बौद्धों की तरह स्वाप्न-दृश्य-तुल्य या जाग्रद्-दृश्य-शुक्तिरजत आदि-तुल्य नहीं कहा जा सकता । क्योंकि आशा-मोदक और वास्तविक व्यावहारिक मोदक इन दोनों में कुछ अन्तर अवश्य होना चाहिए । आशामोदक कोई भी व्यक्ति निरन्तर जीवन-भर खाता रहे उसे उससे रुकने के लिए बाध्य होने की परिस्थिति नहीं आयेगी । मानसिक चिन्तामात्र की बात जो ठहरी । परन्तु वास्तविक व्यावहारिक मोदक को कोई निरन्तर खाता नहीं रह सकता । पेट भर जाने पर वह खाने वाला व्यक्ति किसी भी प्रकार और खा नहीं सकता । ऐसी परिस्थिति में उक्त दोनों प्रकार के मोदकों को एक कैसे कहा जा सकता ? आग में प्रवेश करने का चिन्तन कोई निरन्तर कर सकता है किन्तु व्यावहारिक प्रज्वलित आग में कोई प्रवेश नहीं कर सकता । ऐसी परिस्थिति में चैतन्य-अग्नि-प्रवेश और व्यावहारिक अग्निप्रवेश दोनों को एक कैसे कहा जा सकता ? इस प्रकार की अगणित पारिस्थितिक अन्तरो ने ब्रह्माद्वैतवादी वेदान्तियों को भी यह मानने के लिए बाध्य करके ही छोड़ा कि जागतिक दृश्य प्रातिभासिक नहीं, वे अपेक्षाकृत प्रातिभासिक दृश्यों से कहीं अधिक सत्य है । इसीलिए इन वेदान्तियों ने यहाँ तक कहा कि “यह दृश्य जगत् तब तक बिलकुल सही, सर्वथा प्रामाणिक है, जब तक अद्वैत-ब्रह्म का साक्षात्कार न हो जाय । अद्वैत-ब्रह्म का साक्षात्कार तो हुआ किसी को, और हो रहा है ? फिर क्या है ? व्यावहारिक दृश्य जगत् सर्वथा ठोस, सर्वथा सत्य ही रह गया । सचमुच तरीका अच्छा निकाला । इतना ही नहीं, अद्वैतब्रह्म मीमांसा का अधिकारी भी ऐसे लोगों को करार दिया कि कोई भी व्यक्ति ऐसा मिले या न मिले इसका बिलकुल ठिकाना नहीं । वेदान्त-दर्शन के आरम्भ में ही यह कहा गया कि नित्य-अनित्य वस्तु का विवेक, ऐहिक

(११६) यद्वा त्रिविध सत्त्वम् । पारमार्थिकसत्त्व ब्रह्मण । व्यावहारिक सत्त्वमाकाशादे प्रातिभासिक सत्त्व शुक्तिरजतादे ।

—वेदान्त-परिभाषा, अनुमान-परिच्छेद ।

एव पागलास्त्रिक फट्ट के उपभोग मे पूर्ण वैराग्य, शम, दम, तितिक्षा आदि अर्थात् अन्तरिन्द्रिय आ निग्रह एव बहिर्गिन्द्रिय का निग्रह, महनशीलता इत्यादि तथा मुमुक्षा अर्थात् मोक्ष के लिए प्रयत्न उन्हा ये चार जिन किसी व्यक्ति को अवच्छिन्न-रूप मे प्राप्त हो, वही है वेदान्त मुनने एव पटने का अग्रिमारी । मोनिये कितनी बड़ी अग्नि-परीक्षा है वेदान्तदशन की विचारधारा मे प्रवेश के लिए ? क्या कोई भी एक व्यक्ति उस परीक्षा मे चरा उतरेगा ? कभी नहीं । एव नित्य-अनित्य वस्तुओं के विवेक की ही किया जाय । नञ्चमुच नित्य आर अनित्य वस्तु का विवेक तो सभी हो पायेगा जब कि अद्वैत-ब्रह्म की तात्त्विक और अन्य वस्तुओं की अतात्त्विक समझेंगे । क्योंकि वेदान्तिया के चर मे नित्यता और अनित्यता की मन्ची परिनापा तात्त्विकता और अतात्त्विकता के अनिग्रित और कुछ ही नहीं सकती । यह इमन्तिा कि वेदान्त का यह अट्ट मिद्वान्त है कि जो है वह कभी नष्ट नहीं हो सकता और जो है नहीं वह कभी हो नहीं सकता । यदि मिद्वान्त रूप मे इसे पूर्ण रूप मे मान न लिया जाय तो अद्वैत-निग्टा हा भी ता नहीं सकती ? क्योंकि ऐसा न मान लेने पर यह निर्णय कैसे सम्भव हो पायेगा कि अनन्त-मविष्य मे भी कोई आर तात्त्विक पदार्थ नहीं निकल आयेगा ? ऐसी परिस्थिति मे जब कि किसी व्यक्ति को नित्य एव अनित्य वस्तु का विवेक होगा, तो उसका आकार अर्थात् विविक्त रूप मे ज्ञान यही होगा कि ब्रह्म ही वस्तु अर्थात् त्रिकाल मे अवाधित है और सभी कुछ यहाँ तक कि जगत् का परिणामी उपादान अज्ञान जिमे अन्य शब्दों मे माया, अविद्या आदि शब्दों से भी कहा जाता है त्रिकालवाध्य है अर्थात् तात्त्विक वस्तु नहीं है । परन्तु किसी भी व्यक्ति को यदि ऐसा ज्ञान पहले ही हो जायेगा, जिसे कि वेदान्त ज्ञान के लिए सर्व प्राथमिक अधिकार बतलाया गया है, तो फिर उसे ब्रह्म को समझने के लिए प्रवृत्ति क्या होगी ? श्रवण, मनन आदि के पचले मे क्यों पटने जायगा ? अद्वैत-वेदान्त के विवेचकों ने इस प्रश्न को संक्षेप मे उठा कर ओ इसका उत्तर दिया है वह अन्य दार्शनिकों के समक्ष भले ही अमोघ उत्तर मिद्ध हो, परन्तु चार्वाकीय-दृष्टिकोण के निकट वह किञ्चित्कर नहीं हो सकता । कहने का तात्पर्य यह है कि वेदान्तियों ने उक्त प्रश्न के उत्तर मे यह कहा है कि ज्ञान दो तरह के होते हैं परोक्ष और अपरोक्ष । तदनुसार जिस व्यक्ति को परोक्ष रूप मे ब्रह्म की अवाध्यता स्वरूप नित्यता का ज्ञान हो लेगा वह अपरोक्ष रूप में अद्वैत ब्रह्म मात्र को त्रिकालावाध्य समझने के लिए वेदान्त की शरण मे आयेगा । श्रवण, मनन और निदिध्यासन करेगा । परन्तु यह उत्तर चार्वाकीय-विचारधारा के समक्ष कारगर इसलिए नहीं हो पायेगा कि यहाँ विस्तृत विचारपूर्वक यह सिद्ध कर दिया जा चुका है कि ज्ञान अपरोक्ष ही होता है, परोक्ष नहीं । अतः परोक्ष का सहारा उत्तर मे नहीं लिया जा सकता ।

कहाँ तो ब्रह्माद्वैती लोग ब्रह्म के अतिरिक्त और कुछ सत् मानते ही नहीं, अपन के शब्दों में यह डिण्डिमघोषपूर्वक घोषित करते हैं कि “पहले केवल सत् ब्रह्म ही था कुछ भी नहीं” और जब उक्त प्रश्न उनके सामने रखा गया तो यह कहने लगे कि “ये चीजें अनादि हैं ।” क्या पहले एक सत् मात्र का होना, और उक्त छ का भी ह ये दोनों परिस्थितियाँ विरुद्ध नहीं ? अवश्य विरुद्ध है । ऐसी परिस्थिति में अद्वैतवेन्तियों के कथन को कैसे मान्यता दी जाय ?

अन्य एक बात यह भी ध्यान देने योग्य है कि उस दृश्य जगत् को वेदान्ती लो यह कह कर मिथ्या सिद्ध करते हैं कि पारमार्थिक रूप से यह दृश्य जगत् न कभी था, और न अभी है, एव न कभी रहेगा, अतः त्रिकालबाधित है, और इसी लिए मिथ्या है ।^{१२१} परन्तु यहाँ सोचना यह भी तो चाहिए कि जिस प्रकार पारमार्थिक रूप में दृश्य जगत् का अभाव लिया जाता है उसी प्रकार व्यावहारिक एव प्रातिमासिक रूप में ब्रह्म का भी तो अभाव लिया जा सकता है ? ऐसी परिस्थिति में जगत् की तरह ब्रह्म भी बाध्य क्यों न हो जाय ? और यदि ऐसा मान लिया जाय तो माध्यमिक बौद्ध सम्प्र-

(१२०) जीव ईशो विशुद्धा चित् तथा जीवेशयोर्भिदा ।

अविद्या तच्चित्तोर्योग षडस्माकमनादय ॥ —अद्वैतसिद्धि ।

(१२१) नहि तत्र रजतत्वावच्छिन्न-प्रतियोगिताकाभावो निषेधधी-विषय । किन्तु लौकिक-पारमार्थिकत्वावच्छिन्न-प्रतियोगिताक । व्यधिकरण-धर्मावच्छिन्न-प्रतियोगिताका-भावाभ्युपगमात् । —वेदान्त-परिभाषा, प्रत्यक्षपरिच्छेद ।

देखने वाला देख पाये अपनी इच्छा के अनुसार गोल । अतः यह मानना सर्वथा उचित है जैसा कि वेदान्तियों ने भी माना है । इस मान्य सिद्धान्त की ओर ध्यान देने पर वेदान्तियों को यह मानना ही पड़ेगा कि उनका सिद्धान्त उनके मान्य मोक्ष के लिए जिस पूर्ण वैराग्य एवं पूर्ण औदास्य तथा पूर्ण नैष्कर्म्य की अपेक्षा बतलाता है कभी होने वाला सम्भव नहीं । कहने का तात्पर्य यह कि जहाँ तक व्यावहारिक जीवन की सुश्रुतलता एवं सुव्यवस्था के लिए शम और दम की अपेक्षा है सुदृढ प्रयत्न एवं सुदृढ चेष्टा के अनन्तर यदि उतना भी शम और दम लोगों को प्राप्त हो तो वही बहुत बड़ी बात होगी । उससे अधिक उसके सम्बन्ध में आशा करना व्यर्थ है । इतिहास इसका साक्षी है । जिन वेदव्यास को वेदान्त का सर्वाधिक प्रवर्तक माना जाता है, वेदान्तदर्शन का प्रणेता कहा जाता है क्या उन्हें वह हार्दिक परिस्थिति प्राप्त थी जिसे वेदान्त सिद्धान्त में मोक्ष के लिए अति आवश्यक माना जाता है ? क्या वे अपने पुत्र शुकदेव के गृहत्याग के अवसर पर रोते हुए, पुत्र-पुत्र पुकारते हुए उनके पीछे-पीछे दौड़ नहीं पड़े थे ? क्या श्रीमद्भागवत में लिखित यह बात झूठ है ? सही नहीं है ? वह झूठ है सही नहीं है यह बात तो वेदान्ती लोग भी नहीं कहेंगे । इससे यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि वह वैराग्य, वह नैष्कर्म्य सर्वथा असम्भव है जिसकी अपेक्षा वेदान्ती लोग परम मुक्ति के लिए बतलाते हैं । तभी तो शून्याद्वैतवादियों ने यह कहा कि जब तक आत्मा के अस्तित्व का मोह न छोड़ोगे, शून्यता को नहीं अपनाओगे तब तक निर्वाण नहीं प्राप्त हो सकता । अतः सन्यास और नैष्कर्म्य सर्वथा असम्भव है जिस पर वेदान्त का सिद्धान्त आधारित है ।

साथ ही यह भी एक गम्भीरतापूर्वक विवेचनीय है कि निवृत्ति भी तत्त्वतः एक प्रकार की प्रवृत्ति ही है । यदि ऐसी बात न होती तो किसी यन्त्र को कार्यार्थि प्रवर्तन के लिए जिस प्रकार यान्त्रिक-व्यक्ति को कुछ करके उस यन्त्र को प्रवृत्त करना पड़ता है, उसे रोकने के लिए, निश्चल बनाने के लिए भी व्यक्ति को कुछ करना नहीं पड़ता, वह स्वतः बन्द हो जाता । किन्तु ऐसा होता नहीं । किसी यन्त्र की निष्क्रियता में भी मौलिक रूप से प्रवृत्ति का हाथ रहता ही है । और प्रवृत्ति के प्रति इष्टसाधनता ज्ञान को ही वेदान्ती लोग करण मानते हैं । अतः निवृत्ति-स्थल में भी काम्यात्मक इष्ट एवं उसका नाश इन दोनों से छुटकारा नहीं लिया जा सकता और सर्वथा प्रवृत्ति-राहित्य नहीं बतलाया जा सकता । तभी तो मोक्ष की इच्छास्वरूप मुमुक्षा का समादर साधन-चतुष्टय के अन्दर वेदान्ती लोग करते हैं । ऐसी परिस्थिति में यह कैसे कहा जा सकता कि पूर्ण-नैष्कर्म्य, पूर्ण त्याग, पूर्ण औदास्य, सम्भव है ?

वेदान्त के सम्बन्ध में यह भी एक ध्यान देने योग्य बात है कि ब्रह्माद्वैत-वेदान्तियों के अन्दर भी जीव की एकता और अनेकता को लेकर गृहकलह है । जो लोग जीव को

से विषयीकृत होते नहीं। क्योंकि जहाँ “घडा है” इस प्रकार प्रतीति होती है वहाँ कपडे का विषयीकरण होता नहीं और जहाँ “कपडा है” इस प्रकार प्रतीति होती है वहाँ घडा का विषयीकरण होता नहीं। परन्तु सत्ता का विषयीकरण इस प्रकार कही भी व्यभिचरित होता नहीं। ऐसी कोई प्रतीति नहीं दिखलायी जा सकती है जिसमें “है” इस प्रकार सत्ता का विषयीकरण होता नहीं। ऐसी परिस्थिति में सचमुच सत्ता ब्रह्म की ही माननी चाहिए और “घडा है”, “कपडा है” इत्यादि सारी जागतिक वस्तु-विषयक प्रतीतियों के विषयभूत घडे, कपडे आदि में प्रतीयमान सत्ता सचमुच ब्रह्म की ही होती है, उन विषयों की निजी नहीं। परन्तु वेदान्तियों का यह कथन कैसे सगत कहला सकता ? क्योंकि वेदान्ती लोग भी जिस ब्रह्म को विषय तक नहीं मानते सर्वथा अहेय एव अनुपादेय मानते, सर्वथा क्रियामात्र से, सर्वदा असम्पृक्त मानते, उसे लेकर व्यावहारिक जीवन में भला क्या लाभ उठाया जा सकता ? ज्ञान कही भी स्वतः फल होता हुआ नहीं दिखाई देता कि यह समाधान उपस्थित किया जा पायेगा कि जिज्ञासुओं को ब्रह्म का ज्ञान होगा यही फल कहा जा सकता है, अतः ब्रह्म की सत्ता अपेक्षित है। इस पर यदि यह कहा जाय कि ज्ञान स्वतः फल न हुआ तो क्या हुआ सफल तो होता ही है ? यदि कोई भी व्यक्ति सकीर्ण मार्ग पर पड़ी हुई रस्सी को साँप समझ कर डर से काँपता हुआ खड़ा हो, आगे बढ़ न पाता हो, और पीछे या अगल-बगल मुड़ने की भी परिस्थिति न हो, ऐसी परिस्थिति में किसी विश्वस्त व्यक्ति के कथन से यदि उस डरे खड़े व्यक्ति को यह ज्ञान हो जाय कि “यह साँप नहीं, रस्सी है” तो उसका भय, कम्प आदि हट जाते हैं या नहीं ? अवश्य हट जाते हैं। ऐसी परिस्थिति में ब्रह्मज्ञान स्वतः फल नहीं होने पर भी मुक्ति-सम्पादक रूप में सफल तो होगा ही। अतः ब्रह्मज्ञान अपेक्षित होने पर उसके विषयरूप में ब्रह्म भी अपेक्षित होगा। तो यह कथन इसलिए उचित नहीं हो पायेगा कि वेदान्त सिद्धान्त में ब्रह्म विषय कहाँ माना जाता है ? जो विषय ही न हो पाये उसका ज्ञान कैसा ? दूसरी बात यह भी कि मुक्ति होगी कैसे ? क्योंकि वेदान्तसिद्धान्त में नयी कोई भी वस्तु तो होती नहीं। न सत् का अभाव हो सकता है और न असत् का भाव। ऐसी परिस्थिति में कैसे यह कहा जा सकता कि “ब्रह्म के ज्ञान से मुक्ति मिलेगी ?” क्योंकि यदि मुक्ति कोई वस्तु है तो अवश्य पहले से ही है। और यदि पहले से नहीं है तो कोई भी शक्ति उसे बना नहीं सकती। यदि कहा जाय कि यह नियम भावात्मक वस्तु के लिए है, जमावात्मक के लिए नहीं। मुक्ति तो वेदान्त-सिद्धान्त में अविद्या की निवृत्तिस्वरूप है। वह निवृत्ति भावात्मक नहीं, अभावात्मक है। अतः उसके लिए सत्कार्यवाद लागू नहीं हो सकता। वह ब्रह्म के ज्ञान से निष्पन्न हो सकती है। तो यह कथन भी इसलिए सगत नहीं कहा जा सकता कि आरोप जैसे निराधार नहीं हो सकता निवृत्ति भी उसी

षष्ठ प्रकरण

चार्वाक-मत और अप्रमा के प्रभेद

विवेचित अप्रमा ज्ञानो को नैयायिक एव वैशेषिक दार्शनिक लोग तीन प्रभेदो मे वर्गीकृत मानते हैं। उनका कहना यह है कि ^{११} सशय, विपर्यय और तर्क इन तीन प्रभेदो मे अप्रमा ज्ञान को विभक्त समझना चाहिए। परन्तु यहाँ चार्वाक सिद्धान्त मे तर्क को अप्रमाज्ञान का प्रभेद नहीं मानना है। कहने का तात्पर्य यह कि नैयायिक लोग तर्क की परिभाषा यह करते हैं कि “व्याप्य के आरोप से होने वाला व्यापक का आरोप है तर्क। वे कहते हैं कि धूम और अग्नि इन दोनों के बीच कार्यकारण-भाव समझने वाला व्यक्ति पर्वत मे धूम को देखते हुए यह सोचता है कि यदि इस पर्वत मे आग न हो तो आग से ही उत्पन्न होने वाला धूम कैसे यहाँ देखा जा सकता ? अर्थात् यह पर्वत यदि अग्नियुक्त न मान्य हो, तो धूमयुक्त भी नहीं हो सकता यह ज्ञान लोगो को होता है। यह ज्ञान एव अन्यस्थलीय एतत्सदृश अन्य भी सारे ज्ञान होते हैं तर्क। तर्क का काम यह होता है कि ज्ञापक मे ज्ञाप्य के व्यभिचार की शका को वह मिटा डालता है। जैसे धूम अग्नि की उक्त प्रकार व्याप्ति से युक्त है या नहीं ? इस प्रकार उदित होने वाली शका का वह निराकरण करता है। यह इसलिए कि धूमार्थी व्यक्ति अग्नि चाहता है यह लोकप्रसिद्ध ही रहता है। यदि अग्नि धूम का उत्पादक न हो, उन दोनों के बीच कार्य-कारण-भाव सम्बन्ध स्थापित न हो, तो यह लौकिक स्थिति क्यों हो कि धूमार्थी व्यक्ति पहले अग्नि-संग्रह करे। अतः इन दोनों के बीच कार्यकारण-भाव अवश्य है। अग्नि है धूम का जनक और धूम है अग्नि-जन्य। ऐसी परिस्थिति मे वह धूमद्रष्टा यह सोचता है कि जहाँ आग न हो वहाँ धूम भी नहीं होना चाहिए। एतदनुसार वह धूमद्रष्टा इस विषय पर सदा के लिए निर्णय प्राप्त कर लेता है कि धूम अवश्य ही आग का व्याप्य है। अतः तर्क मे ज्ञापक मे ज्ञाप्य के व्यभिचार की शका हटायी जाती है, यह है तर्क का प्रयोजन। और वह है ज्ञानात्मक। नैयायिक एव वैशेषिको का इस तर्क के सम्बन्ध मे यह भी कहना है कि इसके द्वारा वास्तविक व्याप्यव्यापक-भाव का यथार्थ निश्चय होता है। अतः है तो यह

(१२३) अययार्थस्तु अर्थव्यभिचारो, अप्रमाणजः। स त्रिविधः—

सशय स्तर्को विपर्यय इवेति ।

—तर्कभाषा ।

जाने वाली किसी भी वस्तु के सम्बन्ध में उसके विपरीत शब्दा के उदय होने पर उसके निरासार्थ उक्त वैपरीत्य के सम्बन्ध में किया जाने वाला दोष कथन है तर्क” यह निर्वचन “पर्वत अग्नियुक्त है क्योंकि धूमयुक्त है” इस प्रकार अनुमान स्थल में इस प्रकार लागू होता है कि जो व्यक्ति इस अनुमान के विपरीत यह सन्देह उपस्थित करेगा कि धूमगत जिस अग्नि-व्याप्ति के आधार पर तुम पर्वत में अग्नि का अनुमान करते हो वही सन्दिग्ध है, अनिर्णीत है। अतः उक्त अनुमान सही नहीं कहा जा सकता कि पर्वत अग्नियुक्त है। तो इसके विपरीत पर्वत में अग्नि का निर्णय रखने वाला व्यक्ति उसे यह कहेगा कि “यदि पर्वत में आग न हो तो वहाँ धूम भी नहीं होगा” यह कथन ही होगा तर्क। यह तर्क यह बतलायेगा कि धूमार्थी व्यक्ति जब कि अग्नि के लिए प्रवृत्त होता हुआ पाया जाता है तो धूम कभी आग के बिना हो नहीं सकता। फलतः जहाँ आग नहीं होगी वहाँ धूम भी नहीं हो सकता। ऐसी परिस्थिति में यदि पर्वत में आग का अस्तित्व नहीं माना जायगा तो धूम का अस्तित्व, जो कि प्रत्यक्षसिद्ध है नहीं बन पायेगा। यह तर्क प्रत्यक्ष का भी साहाय्य करता है इसके उदाहरण के रूप में उक्त कर्ममीमासको ने यह कहा है कि न्याय-वैशेषिक एवं मीमांसा आदि दर्शनसिद्धान्त में घट-पट आदि स्वतन्त्र अवयवी द्रव्य मान्य है। वहाँ यदि बाह्यास्तित्ववादी बौद्धों की ओर से यह कहा जाय कि घट-पट वृक्ष आदि की जो प्रतीतियाँ हुआ करती हैं उनके विषय परमाणुपुञ्ज ही होते हैं स्वतन्त्र अवयवी द्रव्य नहीं। तो इसके विरुद्ध यह तर्क ही उपस्थापित होकर घट-पट आदि के प्रत्यक्षों का साहाय्य करता हुआ घटपट आदि अवयवी द्रव्य का निर्णय करायेगा कि “यदि घट-पट आदि को स्वतन्त्र अवयवी द्रव्य न मान कर परमाणुपुञ्ज रूप ही माना जायगा तो घट-पट आदि का प्रत्यक्ष जो कि सभी को होता है उपपन्न नहीं हो पायेगा” इस तर्क-वाक्य का अमिप्रेत अर्थ यह होगा कि घड़े, कपड़े आदि प्रत्येक वस्तु को “यह एक है और बड़ा है” इस रूप से प्रत्यक्ष किया जाता है। यह प्रत्यक्ष तभी सम्भव हो सकता है जब कि स्वतन्त्र अवयवी माना जाय। परमाणु में महत्त्व न होने के कारण वह चाहे एक हो या उसका पुञ्ज हो उक्त प्रकार प्रत्यक्ष बन नहीं सकता। अतः अवयवी मानना चाहिए। इस प्रकार तर्क प्रत्यक्ष प्रमाण का भी सहकारी बनता है। फलतः तर्क की उपादेयता मान्य होने पर भी उसे ज्ञानात्मक न होकर शब्दात्मक होने के कारण अप्रमात्मक ज्ञान का प्रभेद नहीं माना जा सकता।

नैयायिक एवं वैशेषिक लोग तर्क के अतिरिक्त सशय को भी अप्रमाज्ञान मानते हैं। मशय ज्ञान के सम्बन्ध में प्राचीन नैयायिकों का कहना यह है कि सशय ज्ञान को^{१५} साधारण-

(१२५) समानानेक-धर्मोपपत्तेर्विप्रतिपत्तेरुपलब्ध्यनुपलब्धि-व्यवस्थातश्च विशेषा-
पेक्षो विमर्शः सशयः २३ ।

—न्यायदर्शन ।

विद्यमान वस्तु की होती है और कही वस्तु न रहने पर भी उस वस्तु की अमात्मक प्रतीति हो जाती है। अतः इस वस्तुस्थिति की ओर ध्यान जाने पर द्रष्टा को दृष्ट वस्तु के सम्बन्ध में यह सन्देह हो उठता है कि “सचमुच वह वस्तु वहाँ है या नहीं ?” जैसे श्याम का ध्यान यदि इस बात की ओर चला जाता है कि कभी तो जलाशय में सचमुच विद्यमान जल “यह जल है” इस रूप में प्रतीत होता है और कभी जल के न होते हुए भी मरुमरीचिका में “यह जल है” इस प्रकार जल की प्रतीति होती है। तो श्याम को “वह जल है” इस प्रतीति के होते हुए भी यह सन्देह अवश्य हो उठता है कि “वह सचमुच जल है या नहीं ?” अतः इस प्रकार होनेवाला सशय कहलाता है “उपलब्धि की अव्यवस्थाजनित सशय”। उपलब्धि की अव्यवस्था है उसकी अनियतता। इसी प्रकार अनुपलब्धि की अव्यवस्था से भी सशय होता है। क्योंकि कही सचमुच वस्तु के न होने के कारण उसकी उपलब्धि अर्थात् प्रतीति होती नहीं और कही वस्तु के रहते हुए भी किसी अन्य प्रतिबन्धक की विद्यमानता-प्रयुक्त उसकी उपलब्धि होती नहीं। अतः अनुपलब्धि की इस अनियमितता की ओर जब अनुपलब्धा व्यक्ति की दृष्टि जाती है तब किसी अपेक्षित वस्तु को ढूँढने वाला वह व्यक्ति उस वस्तु को न पाता हुआ भी इस प्रकार सन्देह करता है कि “क्या वह वस्तु सचमुच यहाँ नहीं है या होते हुए भी नहीं पायी जा रही है ?” प्राचीन-नैयायिक लोग सशय के कारण गत उक्त पञ्चविधता के आधार पर सशय को पञ्चविध माना है। परन्तु परवर्ती नैयायिकों ने इसमें कटौती की है। उन्होंने यह कहा कि सशय के प्रति कारण साधारण-धर्मज्ञान, असाधारण-धर्मज्ञान और विप्रतिपत्ति इन तीनों को ही मानना चाहिए। उनका हृद्गत आशय यह है कि उपलब्धि की अव्यवस्था स्थल में उपलब्धि, और अनुपलब्धि की अव्यवस्था स्थल में अनुपलब्धि, ये दोनों फलतः साधारण ही धर्म हो जाते हैं। अतः उन दोनों स्थलों में होने वाले सशय भी साधारण-धर्मज्ञान-प्रयुक्त ही हो जाते हैं। न्यायदर्शन के भाष्यकार वात्स्यायन ने सशय की उक्त पञ्चविधता की मान्यता में यह युक्ति दी है कि साधारण एवं असाधारण धर्म ज्ञेयस्थ होते हैं किन्तु उपलब्धि एवं अनुपलब्धि ज्ञेयस्थ न होकर ज्ञातृस्थ होते हैं। अतः महर्षि गौतम ने सशय को पञ्चविध माना है। परन्तु परवर्ती नैयायिकों को यह युक्ति कोई ऐसी प्रबल जैची नहीं। अतः उन्होंने तीन को ही मान्यता दी।

किन्तु वैशेषिक लोग इस मतवाद से भी सहमत हुए नहीं। उन्होंने यह कहा कि साधारण-धर्मज्ञान और विप्रतिपत्ति इन दोनों से ही सशयज्ञान की उत्पत्ति होती है। अतः यदि कारणगत भेद के जात्रार पर सशय का विभाजन अभीष्ट हो, तो सशय-ज्ञान को दो भागों में ही विभक्त समझना चाहिए। वैशेषिकों के इस कथन के मूल में रहस्य यह छिपा है कि ये लोग जमात्रारण-धर्मदर्शन में उत्पन्न होने वाले ज्ञान को सशय नहीं मानते। उस ज्ञान को

परिभाषा अनुचित नहीं कही जा सकती, तो यह कथन इसलिए उचित नहीं होगा कि “यह स्थाणु है या पुरुष” इस आकार से उक्त भाव और अभावकोटिक सशयद्वय स्वरसत प्राप्त नहीं होता। और यहाँ कथञ्चित् इस प्रकार कह सकने पर भी जहाँ काव्यात्मक वाक्यों के अन्दर ऐसा कहा जायगा कि “यह चन्द्र है या कमल है या रमणीमुख ?” तो इससे होने-वाली प्रतीति अवश्य सशय होगी। यहाँ “यह चन्द्र है या नहीं”, “यह कमल है या नहीं”, “यह रमणी मुख है या नहीं ?” इस प्रकार भाव और अभावकोटिक सशयत्रय इसलिए नहीं बनाया जा सकता कि उक्त वक्ता का अभिप्राय प्रत्येक कोटिगत-सौन्दर्य को विषय करता हुआ प्रतीत होता है। सशयत्रय बनाने पर अभावकोटि में सौन्दर्य का विषयीकरण सम्भव नहीं हो पाता।

नैयायिकों की सशयीय-परिभाषा के सम्बन्ध में कहना यह है कि “निश्चयभिन्न ज्ञान है सशय” इस परिभाषा के अन्दर निश्चय की परिभाषा के सम्बन्ध में प्रश्न उपस्थित करने पर यह भी कहा जा सकता है कि “सशय से भिन्न ज्ञान है निश्चय”।

और ऐसा कहने पर परिस्थिति यह प्राप्त होगी कि सशय और निश्चय दोनों के उक्त निर्वचन असंगत हो उठेंगे। क्योंकि जब तक निश्चय का निर्वचन नहीं हो पायेगा तब तक तद्भिन्न रूप में सशय का उक्त निर्वचन नहीं बन पायेगा। और जब तक सशय का निर्वचन नहीं हो पायेगा तब तक तद्भिन्न रूप में निश्चय का भी निर्वचन नहीं हो पायेगा। फलतः इस पद्धति से सशय और निश्चय दोनों ही अनिर्वचनीय हो उठेंगे। साधारण आदि उक्त धर्मों के ज्ञान से होने वाला ज्ञान है सशय, यह भी सशय की परिभाषा इसलिए उचित नहीं हो पायेगी कि साधारण धर्म का ज्ञान तो एक कोटि का निश्चय हो जाने पर भी होता ही है, अतः उस कारण के रहने के कारण सशय की धारा अविच्छिन्न हो उठेगी जिसे कि इष्ट नहीं कहा जा सकता। क्योंकि वस्तुस्थिति यही है कि जिस वस्तु का निश्चय हो जाता है उस निश्चय के परवर्ती क्षण में उस वस्तु का सन्देह नहीं होता। इस पर यदि यह कहा जाय कि ज्ञान को सशय होने के लिए साधारण आदि उक्त धर्मज्ञानजन्यता के समान विशेषापेक्षा भी आवश्यक होती है। कहने का तात्पर्य यह कि साधारण धर्म का ज्ञान हो और साथ ही विशेष धर्म का निश्चय उस धर्म में न होने के कारण विशेष धर्म की जिज्ञासा हो तब सशय होगा। विशेष धर्म का निर्णय हो जाने पर उसके सहारे वस्तु का निश्चयात्मक ज्ञान हो जाने के कारण सशय हो पाता नहीं। इसीलिए निश्चय हो जाने के अनन्तर साधारण धर्म के ज्ञान के रहने पर भी सशय होता नहीं। क्योंकि विशेष धर्म-जिज्ञासात्मक विशेषापेक्षा रह जाती नहीं। तो यह कथन भी युक्त इसलिए प्रतीत नहीं होगा कि तब तो “विशेषापेक्ष ज्ञान है सशय” इतना ही सशय की परिभाषा का आकार पर्याप्त होगा। अतः साधारण-धर्म का ज्ञान सशय विशेष की उत्पत्ति के लिए मले ही अपेक्षित हो किन्तु सशय की परिभाषा

के अन्दर उसका प्रवेश व्यर्थ हो उठेगा। क्योंकि विशेषापेक्षा की आवश्यकता कहने में ही यह व्यक्त हो उठता है कि उस विशेष-जिज्ञामु व्यक्ति को सामान्य-धर्म का ज्ञान पट्टे रहेगा ही।

यदि यह कहा जाय उस पर, कि रहे यही सशय की परिभाषा कि “विशेषापेक्षा ज्ञान है मशय” तो यह कथन भी इसलिए नहीं उचित हो पायेगा कि ऐसा मानने पर वस्तु का निश्चय हो जाने पर भी तद्गत विशेष की अपेक्षा रहने पर निश्चित वस्तु के सम्बन्ध में भी मन्देह की आपत्ति हो उठेगी। क्योंकि विशेषापेक्षा तो रहेगी ही। साधारण-धर्म का ज्ञान भी रहेगा ही। उदाहरण के द्वारा दूमे यों समझना चाहिए कि “यह आम है” इस प्रकार आम फल का निश्चय होते हुए भी वह मीठा है या नहीं यह जिज्ञासा भलीभाँति हो सकती है। उस जिज्ञासा को विशेषापेक्षा के अतिरिक्त और क्या कहा जा सकता? साधारण धर्मज्ञान और विशेषापेक्षा दोनों उक्त परिस्थिति में रह जाने के कारण “यह आम है” उस निश्चय के रहने हुए भी “यह आम है या नहीं” उस प्रकार मन्देह अनिवार्य हो उठेगा। जैसा कि हाता नहीं। अतः मशय का निर्वचन यही उचित प्रतीत होता है “जिज्ञासा का उत्पन्न करने वाला ज्ञान है मशय”। इसका अभिप्राय यह है कि जिस वस्तु के सम्बन्ध में लोगों को पूर्ण रूप में निर्णयात्मक ज्ञान हो जाता है उस वस्तु के सम्बन्ध में जिज्ञासा फिर होती नहीं। उस विषय को जानने की उत्सुकता उस निश्चयवान् व्यक्ति का होती नहीं यह अनुभवमिद्ध है। साथ यह भी अनुभवमिद्ध है कि जिस व्यक्ति को जिस वस्तु के सम्बन्ध में मशयात्मक ज्ञान हाता है उस व्यक्ति को उसके सम्बन्ध में जिज्ञासा होती है अर्थात् वह व्यक्ति उस मन्दिग्ध वस्तु को निर्णयात्मक रूप में जानने के लिए उत्सुक हो उठता है। मतरा उस वस्तुस्थिति के आधार पर मशय का इस प्रकार निर्वचन भलीभाँति किया जा सकता है कि “जिज्ञासा का अर्थात् निर्णयात्मक ज्ञान की इच्छा का जनक ज्ञान अर्थात् उस निर्णयात्मक ज्ञान की इच्छा को उत्पन्न करने वाला ज्ञान है मशय। उस निर्वचन का मान्यता देने पर उक्त “यह क्या है” इस प्रकार होने वाला अनव्यवसायात्मक ज्ञान भी मशय लक्षणाकान्त हो जाने के कारण मशय ही हो जाता है। उसकी अतिरिक्त जानता का प्रश्न ही नहीं रह जाता है। क्योंकि “यह क्या है” उस आकार की इच्छास्वरूप जिज्ञासा “यह क्या है,” एतदाकारक ज्ञान से उत्पन्न होती ही है। मशय के सम्बन्ध में इस प्रकार विवेचन करने पर यह भी एक नयी बात निकल आती है कि मशय ज्ञान को लोग न तो अप्रमाज्ञान कहा है वह भी सही नहीं है। क्योंकि यह “यह क्या है” इस प्रकार होने वाला अनव्यवसायात्मक मशय ज्ञान तद्भाववान् में तत्प्रकारक होने वाला होता नहीं। किन्तु जिज्ञासा विषयता स्वरूप जिज्ञामितत्व को विशेषण करने वाला होता है। तद्भावयन्त में तत्प्रकारक होने वाला ज्ञान अर्थात् जो जहाँ न हो वहाँ होने वाला उसका ज्ञान होता है

अप्रमात्मक, यह बात पहले कही जा चुकी है। “यह क्या है” यह ज्ञान जब कि तद्भाववान् मे तत्प्रकारक नहीं है तब अप्रमालक्षण से आक्रान्त न होने के कारण इसे अप्रमाज्ञान नहीं कहा जा सकता।

अब यहाँ प्रश्न यह उठ खड़ा होगा कि “तो क्या सशय ज्ञान को प्रमात्मक मानना उचित होगा ? तो इसके उत्तर में वक्तव्य यह है कि नहीं, सशय को अप्रमा की तरह प्रमा भी नहीं मानना है। उचित यही प्रतीत होता है कि सशय ज्ञान को प्रमात्व और अप्रमात्व इन दोनों धर्मों से रहित एक प्रकार तृतीय ज्ञान ही मानना उचित प्रतीत होता है। इसीलिए दाण्डिक-क्षेत्र में न्यायाधीश को जब अभियुक्त के सम्बन्ध में अपराध का न तो निर्णय हो पाता है और न अपराध के अभाव का, तब वह अपने निर्णयपत्र में अपने अपराधानध्यवसाय का ज्ञापन करके दण्डनिर्णय में अपनी असमर्थता बतलाता है। इसलिए सशय को प्रमा और अप्रमा दोनों से परे ज्ञान मानना ही उचित प्रतीत होता है। इस सम्बन्ध में एक बात यह भी ध्यान देने योग्य है कि “यह पर्वत अग्नियुक्त है या नहीं” इत्यादि भाव और अभावकोटिक सशय स्थल में दोनों कोटियों के अन्दर एक किसी-न-किसी कोटि को लेकर वह ज्ञान अवश्य ही तद्भावयुक्त में तत्प्रकारक होगा। क्योंकि अग्नि और अग्नि का अभाव ये दोनों आपस में विरुद्ध होने के कारण दोनों तो एकदा एकत्र रह सकते नहीं। ऐसी परिस्थिति में सशयात्मक ज्ञान को अप्रमाज्ञान मानना उचित है यह यदि कोई व्यक्ति कहे तो उसके उत्तर में यह भी तो कहा जा सकता है कि तब उस ज्ञान को प्रमा ही क्यों न माना जाय ? क्योंकि विरुद्ध दो कोटियों के अन्दर एक कोटिक परिस्थिति तो सही निकलेगी ही। उस कोटि को लेकर तद्वान् में तत्प्रकारक भी होने के कारण उस ज्ञान को उक्त प्रकार से जैसे अप्रमाज्ञान कहने का दावा किया जाता है उसी प्रकार उसे प्रमाज्ञान कहने का भी दावा मलीभाँति कोई कर सकता है। परन्तु यह भी कहना कठिन इसलिए प्रतीत होता है कि प्रमात्व और अप्रमात्व ये दोनों आपस में अत्यन्त विरोधी होने के कारण एक ही ज्ञान में एकदा रह नहीं सकते। प्रमात्व और अप्रमात्व ये दोनों सयोग और उसके अभाव की तरह अव्याप्य-वृत्ति अर्थात् अपने आश्रय के कुछ अंश में ही रहने वाले नहीं हैं कि एक वृक्ष में कपिसयोग और कपिसयोग के अभाव इन दोनों की तरह एक सशयात्मक ज्ञान में एकदा दोनों को रखा जा सके। यह इसलिए भी कहना कठिन है कि आश्रय की सावयवता स्थल में ही उनमें विभिन्न अवयव को लेकर विभिन्न विरोधी वस्तुओं को रखा जा पाता है। वृक्ष यदि सावयव न होता, उसके मूल शाखा आदि विभिन्न प्रदेश न होते, तो उस वृक्ष में मला कैसे कपिसयोग और कपिसयोग का अभाव ये दोनों रह पाते। विभिन्न वृक्षावयवों को लेकर ही मूल देश में कपिसयोग का अभाव और शाखा देश में कपिसयोग विद्यमान है यह वह एक ही वृक्ष को कपिसयोग और कपिसयोग का अभाव दोनों से युक्त बतलाया

जा पाता है। प्रकृत में ज्ञान कोई सावयव वस्तु नहीं कि उसके विभिन्न अवयवों को लेकर प्रमात्व और अप्रमात्व इन दोनों परस्परविरोधी धर्मों को लेकर एक ही सशय ज्ञान को प्रमात्मक और अप्रमात्मक दोनों बतलाया जा सके। अतः सशय ज्ञान को अप्रमाज्ञान नहीं ठहराया जा सकता। फलतः अप्रमाज्ञान निर्भेद है उसके प्रभेद मान्य नहीं है। सम्भवतः इन्हीं सब बातों की ओर ध्यान देते हुए सशय को स्वतन्त्र अप्रमाज्ञान मानने में विभिन्न प्रकार की कठिनाइयों को देख कर मिश्र वाचस्पति ने गौतम के प्रत्यक्ष सूत्र के विवेचन के अवसर पर अपनी “वार्तिक-तात्पर्य टीका में” सशय के सम्बन्ध में अपना यह नवीन दृष्टिकोण उपस्थित किया है कि “सशय भी नियत को अनियत रूप में विषय करने के कारण व्यभिचारी ही ज्ञान हो जाता है, अतः सूत्रगत “अव्यभिचारि” इस पद से ही उसकी प्रत्यक्षता निराकृत हो जाती है अतः सशय में प्रत्यक्षता की आपत्ति के निराकरणार्थ निश्चयात्मक अर्थक “व्यवसायात्मक” यह विशेषण सूत्रकार गौतम ने अपने सूत्र में दिया है यह बात नहीं कही जा सकती। वाचस्पति के इस कथन से यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि वे सशय को अप्रमा मानते हुए भी विषय के ही अन्तर्भुक्त मानते हैं। परन्तु विषय के अन्दर उसे तभी अन्तर्भुक्त किया जा सकता यदि सारे सशय तदभाववान् में तत्प्रकारक ही होते। किन्तु ऐसे होते नहीं। तद्वान् में तत्प्रकारक भी होते ही हैं यह बात बतलायी जा चुकी है। इसलिए सशय को प्रमा और अप्रमा दोनों से बहिर्गत ही मानना उचित प्रतीत होता है। अब सम्भव यहाँ यह है कि कुछ लोग यह प्रश्न यहाँ उठावे कि यह बात कैसे सगत कही जा सकती है? क्योंकि आचार्य उदयन ने अपनी कुसुमाञ्जलि में यह कहा है कि “परस्पर दो विरुद्ध वस्तुओं की उपस्थिति स्थल में प्रकारान्तर स्थिति होती नहीं”^{१२८} इसीलिए तो नैयायिक एवं वैशेषिक लोग भाव और अभाव इन दो वस्तुओं से अतिरिक्त कोई वस्तु मानते नहीं? प्रमात्व और अप्रमात्व भी तो इसी प्रकार परस्पर विरोधी हैं ऐसी परिस्थिति में प्रत्येक ज्ञान को प्रमा और अप्रमा इन्हीं दो के अन्दर किसी एक में गतार्थ होना चाहिए। इन दोनों से बाहर कोई भी ज्ञान कैसे मान्य हो सकता? तो यह कथन इसलिए सगत नहीं कहा जा सकता कि नैयायिक एवं वैशेषिक लोग निर्विकल्पक ज्ञान को न तो प्रमात्मक मानते हैं और न अप्रमात्मक। दोनों से अतिरिक्त ही मानते यह बात प्रसिद्ध है। ऐसी परिस्थिति में सशय के सम्बन्ध में ही ऐसा प्रश्न क्यों सगत हो पायेगा? सच बात तो यह है कि उक्त भाव और अभाव का दृष्टान्त यहाँ लागू नहीं हो पाता। क्योंकि “हाँ” और “ना” इनके अतिरिक्त अथवा माध्यमिक कोई परिस्थिति सम्भव नहीं। परन्तु प्रमा और अप्रमा के अतिरिक्त करोड़ों पदार्थ विद्यमान हैं। क्योंकि प्रमात्व और अप्रमात्व ये केवल ज्ञान-धर्म हैं विषय-धर्म

नहीं। अतः यह कथन सगत नहीं कहला सकता कि प्रमा भी न हो, अप्रमा भी न हो ऐसी वस्तु अप्रसिद्ध है। यदि इस पर यह कहा जाय कि यह बात और कोई दार्शनिक भले ही कह पाये किन्तु भूताद्वैतवादी चार्वाकीय-दृष्टिकोण को अपनाने वाला यह नहीं कह सकता है कि प्रमात्व और अप्रमात्व ये ज्ञान के धर्म हैं विषय धर्म नहीं। क्योंकि भूत से अतिरिक्त जब कोई चार्वाकीय-दृष्टिकोण में है ही नहीं, तब सारे धर्म और धर्मी वहाँ जाकर अभिन्न ही हो जायेंगे। तो इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि चार्वाकीय-भूताद्वैत भेद-सहिष्णु मान्य है, यह बात पहले भी कही जा चुकी है। अतः अवान्तर सारे भेद सही रह जाते हैं कोई अनुपपत्ति रहती नहीं।

अथवा सशय को केवल प्रमा एव केवल अप्रमा से अतिरिक्त प्रमा और अप्रमा एतदुभयात्मक भले ही मान लिया जाय किन्तु सर्वथा अप्रमात्मक ही नहीं माना जा सकता। युक्ति पहले कही जा चुकी है। कहने का तात्पर्य यह कि सशयो को प्रथमतः निष्कोटिक और सकोटिक इन दो भागों में विभक्त समझना चाहिए। जिनके अन्दर “यह क्या है” इस प्रकार होनेवाला सशय होता है निष्कोटिक और अन्य सशय होते हैं सकोटिक। सकोटिक-सशयों को फिर भावमात्र-कोटिक एव भावभावोभय-कोटिक रूप में दो भागों में विभक्त समझना चाहिए। भावमात्रकोटिक सशयों को फिर कोटिद्वय-युक्त, कोटित्रयादि-युक्त रूप में विभक्त समझा जा सकता है। इसी प्रकार भावभावोभय-कोटिक सशयों को भी कोटिगत-द्विव्य एव त्रिव्यदि के आधार पर विभक्त किया जा सकता है। सभी सकोटिक सशयों को प्रवलैक कोटिक और समबल-सकलकोटिक इन दो भागों में विभक्त समझना चाहिए। इन दोनों प्रभेदों के अन्दर प्रवलैक-कोटिक सशयों को फिर इष्ट-प्रबल-कोटिक और अनिष्ट-प्रबल-कोटिक—इन दो प्रभेदों में वर्गीकृत समझना उचित है। इष्ट-प्रबल-कोटिक सशय स्थल में प्राणियों को इष्ट वस्तु की प्राप्ति के लिए प्रवृत्ति होती है और अनिष्ट-प्रबल-कोटिक सशय स्थल में प्रवृत्ति होती नहीं। निष्कोटिक सशय स्थल में प्रवृत्ति तभी होती है जब कि उसके साथ उत्सुकता भी होती है। अन्यथा प्रवृत्ति होती नहीं।

क्रिये गये इस विस्तृत विचार से यह स्थिर हो गया कि नैयायिक वैशेषिक आदि दार्शनिकों ने जो सशय ज्ञान को विलकुल अप्रमात्मक माना है उसे उचित नहीं कहा जा सकता।¹³⁹ या तो सशय को प्रमा और अप्रमा दोनों ज्ञान-प्रभेदों से अलग उसी प्रकार मानना चाहिए जैसे वे लोग निर्विकल्पक ज्ञान को अपने सिद्धान्त में प्रमा और अप्रमा दोनों

(१२६) तच्छून्ये तन्मतिर्यास्यादप्रमा सा निरूपिता ।

तत्प्रपञ्चो विपर्यास सशयोऽपि प्रकीर्तित ॥

—भाषापरिच्छेद, गुण-निरूपण ।

से परे मानते। या प्रमा और अप्रमा उभय रूप मानना चाहिए। इससे फलितार्थ यह प्राप्त होता है कि सर्वथा अप्रमा होने वाला ज्ञान केवल एक विपर्यय ही है अन्य कोई नहीं। वाचस्पति मिश्र ने जो सशय को भी व्यभिचारी ज्ञान कह कर एक प्रकार से विपर्यय ज्ञान में ही गतार्थ माना है उसे मान लेने पर भी यद्यपि इस निर्णय में कोई बाधा नहीं उपस्थित होती कि अप्रमा ज्ञान सर्वथा निर्भेद है। विपर्यय ही केवल सर्वथा अप्रमाज्ञान है। क्योंकि प्रतिपादित पद्धति से सशय को प्रमाप्रमात्मक मानने पर भी वह एक प्रकार से नृसिंहकल्प हो जाता है। नृसिंह को जैसे केवल नर या केवल सिंह नहीं कहा जा सकता तैसे प्रमाप्रमात्मक सशय को भी केवल अप्रमा नहीं कहा जा सकता। अतः अप्रमा ज्ञान निष्प्रभेद है। केवल विपर्यय ही अप्रमाज्ञान है यह निर्णय सर्वथा अक्षुण्ण है। यहाँ सशय विशेष की निष्कोटिकता के ख्यापन से नव्यनैयायिकों का वह सशय-निर्वचन भी अनायास आलोचित हो जाता है कि कोटिताख्य-विषयताशाली ज्ञान है सशय। और भी उसके सम्बन्ध में अधिक वक्तव्य यह हो सकता है कि यदि कोटिता नामक विषयता सशय की ही होगी तो विषयता, ज्ञान निरूप्य होने के कारण अवश्य ही उस कोटिताख्य विषयता को सशय निरूप्य मानना होगा। फलतः उस कोटिता से सशय का निरूपण और सशय से उस कोटिता का निरूपण मान्य होगा इसलिए ज्ञप्तिगत अन्योन्याश्रय दोष अनिवार्य हो उठेगा। क्योंकि कोटिता को समझे बिना सशय को नहीं समझा जा पायेगा और सशय के बिना कोटिता को नहीं समझा जा सकेगा।

चार्वाक-मत और अप्रमात्व का परतस्त्व—

प्रमात्मक ज्ञानगत प्रमात्व के उत्पत्ति एवं ज्ञप्तिगत स्वतस्त्व एवं परतस्त्व सम्बन्धी विचार पहले किया जा चुका है। तदनुसार विवेचित अप्रमाज्ञान गत अप्रमात्व स्वतः होता एवं ज्ञात होता या नहीं? यह जिज्ञासा स्वाभाविक है। तो इसके सम्बन्ध में अधिकतर दार्शनिकों का यही मत है कि अप्रमात्व होता भी है परतः और जाना भी जाता है परतः। नैयायिक, वैशेषिक और वेदान्ती तथा कर्ममीमांसक सभी लोग इस बात पर राजी हैं कि ज्ञान में अप्रमात्व होता है दोष प्रयुक्त। और वह ज्ञात भी होता है प्रवृत्ति की निष्फलता के अनुभव के अनन्तर ही। कुछ बौद्धों का कहना यह है कि अप्रमात्व, ज्ञान में स्वतः होता भी है और गृहीत भी होता है। उनका अभिप्राय यह है कि आन्तर विज्ञानाकार में जब कि बाह्यता की प्रतीति होती है तब यह मानना ही होगा कि बाह्य रूप में होने वाली सारी प्रतीतियाँ अप्रमा ही होती हैं। एवं उन अप्रमाओं में होने वाला अप्रमात्व जो कि आन्तर विज्ञान के आकार से अतिरिक्त और कुछ हो सकता नहीं, वह गृहीत भी होता है स्वतः। क्योंकि इस सिद्धान्त में किसी का ग्रहण एवं गृहीत होने वाली वस्तुएँ सभी विज्ञानाकार ही

हैं तदतिरिक्त नहीं। अतः यदि विचार कर देखा जाय तो “पर” है ही नहीं फिर प्रमात्व परत होता एव गृहीत होता है यह मला कैसे कहा जा सकता ? अतः अप्रमात्व न परत होता है और न परत उसका ग्रहण ही होता है।

किन्तु इस भेद-सहिष्णु भूताद्वैतवादी चार्वाकीय-दृष्टिकोण में ज्ञानगत अप्रमात्व स्वतः न होता है और न गृहीत ही होता है। क्योंकि ज्ञान में अप्रमात्व को यदि स्वतः माना जाय तो सारे ज्ञान अप्रमा-ज्ञान ही हो उठेगा। अन्यथा-ख्याति ही अन्यथा-ख्याति हो जायगी। परन्तु यह भी सम्भव इसलिए नहीं कि अन्यथा-ख्याति कही सत्ख्याति को मान्यता देकर ही हो सकती है। अब रही बात यह कि वह “पर” कौन है यत्प्रयुक्त ज्ञान में अप्रमात्व होता है ? तो इस सम्बन्ध में समझना यह चाहिए कि बाह्यभूत के साहाय्य से ज्ञान प्रमात्मक होता है यह बात पहले कही जा चुकी है। तदनुसार यहाँ यह समझना चाहिए कि विषयात्मक बाह्यभूत का साहाय्य प्राप्त नहीं होने के कारण ज्ञान अप्रमात्मक हो उठता है। अतः “परत” पद घटक “पर” पद से उक्त बाह्यभूत से साहाय्य की अप्राप्ति को लिया जा सकता है। इसलिए ज्ञानगत अप्रमात्व में उत्पत्तिगत परतस्त्व मान्य होता है। और ज्ञप्तिगत परतस्त्व इसलिए अप्रमात्व में मान्य है कि उक्त नैयायिक वैशेषिक आदि मत के समान यहाँ भी चेष्टा की विफलता का अनुभव करने के अनन्तर भूत-ज्ञान को अप्रमात्मक समझा जाता है।

चार्वाकीय-दृष्टिकोण में प्रमाता और अप्रमाता

प्रमा और अप्रमा इन दोनों का विवेचन अवसित होने पर प्रमाता और अप्रमाता के स्वरूप के सम्बन्ध में जिज्ञासा का उदय स्वाभाविक है। सभी दार्शनिक इस बात से तो सहमत पाये जाते हैं कि प्रमाता एव अप्रमाता है आत्मा। परन्तु वह आत्मा क्या है एव कैसा है ? इस प्रश्न का उत्तर सभी दार्शनिकों की ओर से एक नहीं प्राप्त हो सकता। बाह्यास्तित्ववादी एव अणिकविज्ञानाद्वैतवादी तीनों बौद्धों का इस सम्बन्ध में कहना यह है कि अणिक आलय-विज्ञान-द्वारा ही है आत्मा। और शून्याद्वैतवादी माध्यमिक-साम्प्रदायिक-बौद्धों का कहना यह है कि मेरे मन में जब कि सभी सासारिक वस्तुएँ शून्य ही हैं तब आत्मा भन्ना उसमें बाहर कैसे जा सकता ? अतः शून्य ही आत्मा है। जब इस वादी के समक्ष कोई यह प्रश्न उपस्थित करता है कि फिर यह अनुभूयमान जागतिक व्यवहार कैसे सम्पन्न हो पाता है ? तो उत्तर में इनका यह कथन होता है कि जिसे व्यवहार कहा जाता है वह भी तो तन्त्रतः शून्य में अतिरिक्त और कुछ नहीं है ? ऐसी परिस्थिति में जागतिक व्यवहार मन्वन्त्या अनुपपत्ति का प्रश्न स्थान कहा पाता है ? इस शून्यता के सम्बन्ध में शून्याद्वैतवादी बौद्धों की युक्ति यही है कि स्वाभाविक परिस्थिति है सुषुप्ति। उसमें जब कि कुछ

रहता नहीं तब उस शून्य-परिस्थिति को ही तात्त्विक मानना चाहिए । ब्रह्माद्वैतवादी वेदान्ती-लोगो का कहना यहाँ यह है कि आत्मा सत्, चित् और आनन्द स्वरूप है । सत् का अर्थ होता है सत्य और चित् का अर्थ ज्ञान एव आनन्द का अर्थ है सुख । आत्मा को ये लोग सत् इसलिए मानते हैं कि आत्मा को छोड़ कर अन्य सारी प्रतीयमान वस्तुएँ आत्मा के ऊपर ही अध्यस्त हैं, आरोपित हैं । आरोप जिसे कि अन्य शब्द में अध्यास भी कहा जाता है कभी निरधिष्ठान होता नहीं । और आधार-शिलात्मक उस अधिष्ठान को कोई कल्पित-वस्तु इसलिए नहीं माना जा सकता कि वह भी यदि आरोप्य होगा तो उसके आरोप के लिए भी फिर उस अधिष्ठान की आवश्यकता होगी जिस पर उसका आरोप होगा । इस प्रकार निरन्तर आरोप की धारा मान्य होने के कारण अधिष्ठान की भी धारा अनन्त होगी । जिसके फलस्वरूप अनवस्था-दोष अनिवार्य हो उठेगा । सत् को अधिष्ठान मान लेने पर यह अनवस्था इसलिए स्वयं वारित हो जाती है कि अधिष्ठान तो आरोप्य होता नहीं कि उसके आरोपार्थ अधिष्ठानान्तर की आवश्यकता हो । आत्मा को चित् अर्थात् ज्ञानस्वरूप इसलिए वे लोग मानते हैं कि उपनिषत् ने उसे नित्य विज्ञान-स्वरूप बतलाया है । एतदतिरिक्त ऐसा मानने का कारण यह भी है कि जब वही केवल परमार्थ सत् मान्य होगा तो वही सर्वथा निरपेक्ष होगा । वह उसकी सर्वथा निरपेक्षता तभी सम्भव हो सकती है जब कि उसे स्व-प्रकाश माना जाय । अन्यथा उसका प्रकाशन अन्यापेक्ष मानना होगा । ऐसी परिस्थिति में उस सद्भूत आत्मा को जिसे दूसरे शब्दों में ब्रह्म भी कहा जाता है निरपेक्ष नहीं कहा जा सकेगा । जिसका कुफल यह होगा कि वह अपेक्षित परवस्तु इसकी अपेक्षा सत् हो बैठेगी । जिससे वेदान्त मान्य अद्वैत एव उसी की मान्य सर्वाध्यासाधिष्ठानता दोनों खण्डित हो उठेंगे । इस प्रकार उस सत् को स्वप्रकाश मानने पर उसे चित्-स्वरूप अर्थात् ज्ञान-स्वरूप मानना ही होगा । क्योंकि किसी भी दृष्टि से विचार करने पर ज्ञान को ही प्रकाशात्मक मानना उचित प्रतीत होगा । चन्द्र, सूर्य आदि के विततप्रकाश के रहते हुए भी मृत व्यक्ति को या मूर्च्छित व्यक्ति को किंवा सुषुप्त व्यक्ति को या पत्थर आदि जड़ों को उस चन्द्र, सूर्य आदि वितत प्रकाश एव उसके सहारे अन्य भी किसी दृश्य का विषयीकरण होता नहीं यह अनुभवसिद्ध है । इसलिए स्वप्रकाश यदि कोई हो सकता है तो ज्ञान ही हो सकता है । उक्त युक्तियों से जब कि सत्स्वरूप आत्मा ही स्वप्रकाश मान्य हो चुका है और इस युक्ति से ज्ञान को ही स्वप्रकाश होना चाहिए, तब उस स्वप्रकाश सत् स्वरूप आत्मा को चैतन्य स्वरूप अर्थात् ज्ञान स्वरूप भी मानना ही होगा । वेदान्ती लोग आनन्दस्वरूप अर्थात् सुखस्वरूप इस दृष्टिकोण से उस अद्वैत-सत् ब्रह्म को मानते हैं कि निरपेक्षभाव से इष्ट कहलाता है सुख । परन्तु वह विषयसुख भी जब कि अपने लिए अर्थात् आत्मा के लिए ही अपेक्षित होता है तो सचमुच विषयसुख को निरपेक्ष भाव से अपेक्षित नहीं कहा जा सकता है । किन्तु वह

विषयसुख भी जिसके लिए अपेक्षित है, वह उक्त स्वप्रकाश सत् आत्मा ही, वास्तविक अन्यानपेक्ष इष्ट हो पाता है। अन्यानपेक्ष इष्ट ही है सुख यह अभी कहा जा चुका है। अतः सत् एव चित् स्वरूप आत्मा ही वास्तविक आनन्द अर्थात् सुख है। वेदान्तियों के समक्ष जब और दार्शनिकों की ओर से यह प्रश्न उपस्थापित होता है कि अद्वैत ही पारमार्थिक सत्य होने पर लोकदृष्टि में सही प्रतीत होनेवाली जगत्-रचना और मिश्र-मिश्र व्यक्तियों की सुख-दुःख आदि मूलक अनुभूयमान विभिन्न परिस्थितियाँ ये सभी कैसे उपपन्न होती हैं? तब वे इसके उत्तर में कल्पित भेद का आश्रयण करते हुए इस प्रकार उपपत्ति प्रस्तुत करते हैं कि उक्त सत् चित् आनन्दात्मक ब्रह्म यद्यपि स्वतः अपरिच्छिन्न है फिर भी अनादि रूप से कल्पित अज्ञानात्मक माया से परिच्छिन्न होता हुआ वही, सगुण ईश्वर होता है जिसे जगत् की सृष्टि की मान्यता पक्ष में इस दृश्य व्यावहारिक जगत् का स्रष्टा माना जाता है। और वही ब्रह्म चैतन्य मूल अज्ञानात्मक माया के परिणाम विभिन्न अन्तःकरणों से परिच्छिन्न होता हुआ विभिन्न जीव होता है। वैषयिक ज्ञान सुख-दुःख आदि अन्तःकरण के ही परिणाम होने के कारण उसी के धर्म है। अतः परिणामी अन्तःकरण की विभिन्नता के कारण अनुभूयमान विभिन्न-परिस्थितियाँ तात्त्विक-अद्वैत मान्य होने पर भी उपपन्न होती हैं। कोई सुखी है तो कोई दुखी, कोई किसी वस्तु को समझ रहा है तो उसी समय दूसरा व्यक्ति उसे नहीं समझ रहा है इत्यादि विभिन्न परिस्थितियाँ तत्त्वतः अद्वैत आत्मा की मान्यता के होते हुए भी उपपन्न होती हैं, यह हम वेदान्तियों के कथन का सारांश है। फलतः वेदान्त-सिद्धान्त में आत्मा चैतन्यस्वरूप अर्थात् ज्ञानस्वरूप है।

शैवसिद्धान्ती लोग भी आत्मा^{१०} को अद्वैत एव चैतन्य स्वरूप ही मानते हैं। किन्तु वेदान्तियों से विशेषता इनकी यह है कि वेदान्ती लोग जहाँ आत्मा को सक्रिय नहीं मानते शैव लोग आत्मा को सक्रिय मानते हैं। क्रिया को भी आत्मा की शक्ति मानते हैं। शक्ति और शक्त दोनों तत्त्वतः एक ही होते हैं अतः द्वैत की आपत्ति इनके मत में होती नहीं। इन लोगों के मत में अमिश्र प्रकाशस्वरूप आत्मा ही अपने को विभिन्न “अह” रूप से और उसके अनन्तर “इद” रूप से भासित करता है। विभिन्न “अह” रूप में भासन-प्रयुक्त वही विभिन्न जीव भी होता है और इद रूप से भासन-प्रयुक्त वही प्रकाशस्वरूप आत्मा अह से अतिरिक्त दृश्य रूप से भी भासित मात्र होता है। अतः है सब कुछ तत्त्वतः वही। इसलिए अद्वैत भी अक्षुण्ण रह जाता है और विभिन्न अह भासप्रयुक्त जीव की विभिन्नता होने के

(१३०) आत्मा यदि भवेन्नैयस्तस्य माता भवेत्पर ।

पर आत्मा तवानो स्यात् स परो यदि दृश्यते ।

—सर्वदर्शनसंग्रह, शैवदर्शन ।

कारण सुख-दुःख आदि की अनुभव व्यवस्था भी बन जाती है। जीव भी तत्त्वतः अद्वैत-प्रकाशस्वरूप महेश्वर ही है। यह इसलिए सिद्ध होता है कि अहंभावापन्न प्रकाशात्मक जीव भी यथासम्भव अपने-अपने कार्य का कर्ता होता ही है। कर्तृत्व ही है ऐश्वर्य, सो जब कि अहंकारास्पद प्रकाश मे देखा ही जाता है। प्रत्येक जीव कुछ-न-कुछ कार्य करता ही है तब उसे ईश्वर कैसे नहीं कहा जा सकता? अतः अहंकारास्पद प्रवृत्त प्रकाशात्मक ईश्वर है जीवात्मा, वही है प्रमाता। अद्वैत^{११}ख महाप्रकाशस्वरूप शिव आणव, मायिक एव कर्ममलो के कारण सकोचशील बन कर विभिन्न प्रमाता कहलाता है।

सौत्रान्तिक, वैभाषिक और योगाचार इन तीनों सम्प्रदायों के बौद्धों का मत प्रकृत विवेच्य प्रमाता के सम्बन्ध मे यह है कि क्षणिक आलय अथवा अनालय विज्ञानाधारा ही है आत्मा, फलतः प्रमाता। योगाचारी बौद्धों का तात्पर्य यह है कि स्वाकार के विपयीकरण के अतिरिक्त और कुछ प्रमातृत्व नहीं। स्वप्रकाश क्षणिक आन्तर विज्ञान के द्वारा स्वाकारभूत उन घट-पट आदि का जो कि लोकदृष्टि मे विषय कहे जाते हैं विपयीकरण होता है। इसी विपयीकरण को ध्यान मे रख कर आन्तर क्षणिक-विज्ञानाधारा को प्रमाता कहा जाता है। तत्त्वतः जब कि घट-पट आदि भी क्षणिक विज्ञान के अतिरिक्त और कुछ नहीं, तब प्रमातृत्व का कोई प्रश्न ही नहीं उठता। हाँ, बाह्यास्तित्ववादी, सौत्रान्तिक और वैभाषिक के मत मे बाह्य घट-पट आदि की परमाणुपुञ्ज रूप मे ही सही, सत्ता मान्य है अतः उन दोनों के मत मे बाह्य वस्तु का तत्त्वतः विपयीकरण होता है। अतः उन मतों मे उक्त विपयीकरणात्मक प्रमातृत्व कहा जा सकता है। फलतः शून्याद्वैती के अतिरिक्त त्रिविव बौद्धों के मतों मे आन्तर क्षणिक आलय या अनालय विज्ञानाधारा ही है प्रमाता। वही है जीव।

(१३०क) अखण्डितस्वभावोऽपि विचित्रा मातृकल्पनाम् ।

स्वहृत्मण्डल चक्रे य प्रथयेत् त स्तुम शिवम् ॥

—प्रत्यभिज्ञा-विमर्शिनी, आगमाधिकार ।

(१३०ख) एष प्रमाता मायान्ध ससारी कर्म बन्धन २ ।

—ईश्वरप्रत्यभिज्ञा, आगमाधिकार ।

(१३०ग) स्वातन्त्र्यहानिर्वोधस्य स्वातन्त्र्यस्थाप्यबोधता ।

द्विधाऽऽणव मलमिद खस्वरूपापहानितः ॥ ४ ॥

भिन्नवेद्यप्रमाऽत्रैव मायाख्य जन्म योगवद् ।

कर्त्तर्यबोधे कार्भेतु मायाशक्त्येव तन्मयम् ॥ ५ ॥

—६० प्र० आगमाधिकार ।

साङ्ख्यमत में भी वेदान्त मत की तरह आत्मा चैतन्य ही है।^{११} और वेदान्त मत की ही तरह वह सर्वथा असङ्ग और अतएव अक्रिय है। इस बात को सांख्यान्यायी लोग यह कह कर व्यक्त करते हैं कि आत्मा पुष्कर पलाश के समान निर्लिप्त है किन्तु वह जड़ नहीं है। क्योंकि जड़ता त्रिगुणात्मिका प्रकृति और उसके परिणामों का ही स्वभाव है। जीवात्मा जब कि असङ्ग चैतन्य स्वरूप है तब उसे किसी से भी किसी प्रकार का सम्बन्ध सम्भव न हो सकने के कारण, विशेषतः कर्तृत्व उसमें मान्य न हो सकने के कारण प्रमाकर्तृत्व स्वरूप प्रमातृत्व कैसे उसमें सम्भव होगा ? इस प्रकार प्रश्न जब कि सांख्यसिद्धान्त के समक्ष उपस्थित होता है तब सांख्यसिद्धान्ती लोग उत्तर यह प्रस्तुत करते हैं कि सही है, आत्मा प्रमाता सचमुच होता नहीं। क्योंकि निश्चयात्मक अध्यवसाय है चरम अथवा प्रथम अन्तःकरण बुद्धि का स्वभाव फलतः धर्म। फलतः प्रमात्मक निश्चय भी सचमुच बुद्ध्यात्मक अन्तःकरण का ही धर्म है चैतन्यस्वरूप आत्मा का नहीं। प्रमातृत्व प्रमा के अतिरिक्त और कुछ हो सकता नहीं। अतः प्रमातृत्व भी अन्तःकरण विशेष-बुद्धि का ही धर्म अर्थात् स्वभाव है। पुरुष में अर्थात् आत्मा में वह प्रमातृत्व प्रतीत इसलिए होता है कि बुद्ध्यात्मक अन्तःकरण और पुरुष इनमें एक प्रकार की परस्पर छायापत्ति होती है। जैसे चलते हुए जल में सूर्य-चन्द्र आदि की प्रतिबिम्बात्मक छाया पड़ने पर जलगत चलन सूर्य-चन्द्र आदि में प्रतीत होता है, तैसे बुद्धिगत प्रमातृत्व पुरुष में प्रतीत होता है। सारांश यह कि साङ्ख्य-सिद्धान्त में प्रमाता तत्त्वतः अन्तःकरण ही होता है, जीवस्वरूप पुरुष नहीं। यह कहा जा चुका है कि वेदान्त-सिद्धान्त की तरह यहाँ भी आत्मा चैतन्य स्वरूप ही है। परन्तु वेदान्त सिद्धान्त से जीवात्मा के सम्बन्ध में महान् अन्तर यहाँ यह है कि वहाँ एक ही चैतन्य को अन्तःकरणात्मक परिच्छेदक से परिच्छिन्न करके विभिन्न समझा जाता है और साङ्ख्य सिद्धान्त में जीव देहमेद से स्वतः भिन्न होते हैं, परिच्छेदक द्वारा होने वाले परिच्छेद के कारण नहीं। जीवगत विभिन्नता मान्य इसलिए होती है कि इसके बिना अनुभूयमान मृग-दुःख आदि की व्यवस्था उपपन्न नहीं की जा सकती। इस सिद्धान्त में जीव को कर्ता नहीं भी मानते हुए भोक्ता माना जाता है। परन्तु भोग भी सुख-दुःखयुक्त बुद्धि के साथ छायापत्ति के अतिरिक्त और कुछ कहा नहीं जा सकता।

जहाँ तक जीवात्मा और उसके स्वभाव की मान्यता का सम्बन्ध है योगसिद्धान्त भी साङ्ख्यसिद्धान्त में महमत है। जमहमति है केवल योगसिद्धान्त की साङ्ख्य सम्मत अनीश्वर भाव में। क्लेश, कर्म, विपाक और जाशय दन चारों में बिल्कुल सम्पर्क न रखने वाला

(१३१) “अनेन यश्चेतनाशक्तेरनुग्रहस्तत्फल
पि बुद्धि ..

चित्तिच्छायापत्याच्चाचेतना-
—सांख्यतत्त्वकौमुदी, का० ५।

पुरुष होता है योगसिद्धान्त का मान्य ईश्वर। इसके सम्बन्ध मे मतभेद रहने पर भी प्रमाता के सम्बन्ध मे साङ्ख्य मत से कोई वैमत्य नहीं है। यद्यपि जीवगत अणिमा-महिमा आदि सिद्धियों की ओर ध्यान देने पर कुछ ऐसा प्रतीत-सा होता है कि योगसिद्धान्त जैसे जीवो मे कुछ कर्तृत्व मानता-सा हो तथापि दूर तक उसकी व्याख्या करने पर साङ्ख्य-सिद्धान्त के लिए भी अप्रतिकूलता प्राप्त होती है। इसीलिए साङ्ख्यसिद्धान्तियों ने भी इन सिद्धियों की चर्चा विस्तृत रूप से की है सांख्यग्रन्थो मे।

जैन दार्शनिक लोग इन उक्त मतों से सम्मति नहीं रखते। उनका कहना यह है कि आत्मा चैतन्य रूप नहीं है। वह एक ठोस वस्तु है अन्य बाह्य वस्तुओं की तरह^{१३२}। वह सचमुच प्रमाता होता है। क्योंकि प्रमात्मक ज्ञान आत्मा का धर्म होता है। साङ्ख्य एव योग-सिद्धान्त मे जिस प्रकार जीवात्मा को प्रत्येक शरीर मे अलग-अलग मान्यता है उसी प्रकार जैनसिद्धान्त मे भी जीवात्मा प्रत्येक देह मे अलग-अलग ही मान्य है। इस सिद्धान्त मे एक विशेषता यह है कि यहाँ आत्मा को इस प्रकार सङ्कोच-विकासशील मध्यम परिमाण-युक्त माना जाता है कि वह जन्मान्तर ग्रहण करते समय ग्रहीतव्य शरीर मे पूर्ण रूप से प्रवेश के अनुरूप शरीरगत सकोच और विकास कर सके।^{१३३} साराण यह कि जैन सिद्धान्त मे आत्मा को रबड़ की तरह फैलने एव सकुचने वाला माना जाता है। जिसके फलस्वरूप परिस्थिति यह होती है कि आत्मा क्षुद्रकीटाणु शरीर को छोड़ कर जन्मान्तर परिग्रह करते समय जब ग्रहीतव्य बृहदाकार हाथी के शरीर मे प्रवेश करने लगेगा, हाथी होकर जन्म प्राप्त करने लगेगा तब फैलकर उस हाथी मे प्रवेश के अनुरूप उतना बड़ा हो जायगा जितना बड़ा वह हाथी होगा। और जब मरते समय उस हाथी शरीर को छोड़ कर ग्रहीतव्य क्षुद्र कीटाणु शरीर मे प्रवेश करने वाला होगा तो सकुचकर उस शरीर मे प्रवेश के अनुरूप छोटा हो जायगा। यही परिस्थिति है जैनसिद्धान्तसम्मत जीवात्मा की।

कर्म-मीमांसक लोग भी आत्मा को जैनों की तरह कर्ता और भोक्ता भी मानते हैं। इस सिद्धान्त मे भी आत्मा प्रत्येक देह मे अलग मान्य है। अपने किये हुए अच्छे कर्मों के अच्छे फलों को और किये गये बुरे कर्मों के बुरे फलों को अवश्य भोगता है। कहने का तात्पर्य यह कि मीमांसा सिद्धान्त मे कोई भी कर्म निष्फल नहीं जाता। अतः कोई भी किसी अच्छे या बुरे कर्म का करने वाला जीव, कृत कर्मगत अच्छाई एव बुराई के आधार पर

(१३२) जीवा द्विविधा ससारिणो भवताश्च । भवाद्भवान्तरप्राप्तिमन्त
ससारिण । ते च द्विविधा समनस्का अमनस्काश्च ।

(१३३) न च जैनवदव्यापक, नापिबौद्धवत्क्षणिक

—सर्वदर्शनसंग्रह, आर्हतदर्शन, शैवदर्शन ।

अच्छे या बुरे फल का उपभोग अवश्य करेगा। मानो उसे भोग करना ही होगा। क्योंकि अच्छे कर्म के करने से वह करने वाला “पुण्य” प्राप्त करता है, जो कि वर्तमान जन्म या जन्मान्तर में होने वाले फल-भोग के अव्यवहित पूर्व समय तक अवश्य रहता है। इसी प्रकार बुरे कर्म के करने से वह कर्त्ता “पाप” प्राप्त करता है जो कि तब तक नष्ट नहीं होता जब तककि उसबुरे कर्म का बुरा फल उस कर्त्ता को प्राप्त नहीं जाता, वह दुःख का उपभोग नहीं कर लेता। अतः मीमांसा सिद्धान्त में आत्मा कर्त्ता और भोक्ता अवश्य है। करना, समझने वाले का ही धर्म हो सकता है। ऐसी स्थिति में आत्मा को कर्त्ता एव भोक्ता के समान ज्ञाता भी मानना ही होगा। अतः प्रमाता भी आत्मा को छोड़ कर अन्य कोई नहीं हो सकता।

नैयायिक तथा वैशेषिक ये दोनों दर्शन भी मीमांसका की तरह प्रत्येक देह में आत्मा^{११४} को अलग-अलग वर्तमान, कर्त्ता एव भोक्ता मानते हैं। इनके यहाँ भी बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न आदि आत्मा के ही गुणात्मक धर्म माने जाते हैं। अतः प्रमाता भी यही स्थायी शरीरातिरिक्त आत्मा है। आत्मा को ये लोग जीवात्मा और परमात्मा इन दो प्रभेदों में विभक्त मानते हैं। जीवात्मा प्रत्येक शरीर में अलग अलग मान्य होने पर भी व्यापक रूप से मान्य है। कहने का तात्पर्य यह कि विभिन्न प्राणिदेह में विभिन्न रूप से विद्यमान प्रत्येक जीवात्मा न्याय-वैशेषिक सिद्धान्त में व्यापक ही मान्य है। अनेक व्यापक आत्माओं की मान्यता इन लोगों के यहाँ इसलिए खलती नहीं कि न्याय-वैशेषिक सिद्धान्त में जाकाश काल दिक् और आत्मा ये चारो द्रव्य व्यापक मान्य होते हैं। जब एकाधिक व्यापक को मान्यता दी गयी तब असंख्य शरीरों में विद्यमान असंख्य शरीरी आत्मा भी अर्थात् जीव भी व्यापक क्यों नहीं हो सकेगे? सभी जीवात्माओं के व्यापक होने पर भी अलग-अलग शरीर ही उनके उपभोग साधन रूप में मान्य होते हैं इसलिए सब शरीरों में सब आत्माओं को उपभोग नहीं प्राप्त होता है। आत्मा के रूप में जीवात्मा और परमात्मा इन दोनों प्रभेदों में समानता होने पर भी अन्तर यह माना जाता है कि परमात्मा में ज्ञान, इच्छा और प्रयत्न ये तीनों नित्य होते हैं और जीवात्मा में ये गुण नित्य न होकर अनित्य होते हैं, अर्थात् आत्मा और मन के विलक्षण भोग में उत्पन्न होते हैं। जीवात्माओं में इस गुणत्रय के अतिरिक्त सुख, दुःख, द्वेष आदि भी रहते हैं परन्तु परमात्मा में सुख, दुःख आदि माने नहीं जाते। कहने का तात्पर्य यह है कि बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न और संख्या परिणाम पृथक्त्व

(१३४) ज्ञानाधिकरणमात्मा । प्रतिशरीर भिन्नो विभुर्नित्यश्च ।

—तर्कसंग्रह ।

सयोग और विभाग तथा स्मारक भावना-नामक-सस्कार धर्म और अधर्म ये चौदह गुण जहाँ जीवात्माओं में नैयायिक तथा वैशेषिक दार्शनिक लोग मानते हैं वहाँ परमात्मा में ज्ञान इच्छा प्रयत्न और सख्या परिमाण पृथक्त्व सयोग तथा विभाग ये आठ ही गुण माने जाते हैं। इसके अतिरिक्त जीवात्मा और परमात्मा इन दोनों में महान् अन्तर यह भी नैयायिक एवं वैशेषिकों के घर में माना जाता है कि जीवात्माओं को जहाँ परोक्ष तथा अपरोक्ष अर्थात् प्रत्यक्षात्मक ये दोनों प्रकार के ज्ञान होते हैं वहाँ परमात्मा को केवल प्रत्यक्षात्मक ही ज्ञान होता है परोक्षात्मक नहीं। पाप और पुण्य ये दोनों यत् जीवात्माओं में ही होते हैं, अतः मैं सुखी हूँ, मैं दुखी हूँ इस प्रकार मानस साक्षात्कारात्मक उपभोग जीवात्माओं को ही होता है, परमात्मा को नहीं। जीव अपना मानस प्रत्यक्ष करता है और अन्य जीवात्मा का अनुमान करता है। परमात्मा जगत् की सृष्टि करता है जीव जगत् की सृष्टि कर नहीं सकता। परमात्मा जहाँ सर्वज्ञ होता है जीवात्मा वहाँ सर्वज्ञ न होकर अल्पज्ञ ही मान्य है। परमात्मा के ज्ञान इच्छा और प्रयत्न ये तीनों जहाँ प्रत्येक सासारिक कार्य के प्रति निमित्त रूप से कारण होते हैं जीव के ज्ञान इच्छा और प्रयत्न ये तीनों गुण वैसे होते नहीं। इसलिए न्याय वैशेषिक सिद्धान्त असख्य जीवात्मा और एक परमात्मा इनके बीच विद्यमान भेद को सर्वथा नित्य मानता है। जीव कितना भी अच्छा कर्म क्यों न करे वह परमात्मा कभी नहीं हो सकता।

इस प्रकार आत्मा के सम्बन्ध में विभिन्न मतों की उपस्थिति के अनन्तर चार्वाकीय दृष्टिकोण इस आत्मा के सम्बन्ध में क्या है? इस जिज्ञासा का उदय स्वाभाविक है। तो इस सम्बन्ध में यहाँ यह समझना चाहिए कि आत्मा का ऐसी ही वस्तु होना उचित माना जा सकता जिसे की प्रत्येक प्राणी जानता हो। क्योंकि सभी प्राणी प्रवृत्तिशील पाये जाते हैं। उनकी प्रवृत्ति अवश्य ही अपने को समझते हुए अपने हित की प्राप्ति के लिए हुआ करती है। ऐसी परिस्थिति में यह कभी नहीं कहा जा सकता कि आत्मा शरीर के अतिरिक्त और कुछ वस्तु है। क्षुद्र से क्षुद्र प्राणी भी सर्वाधिक भाव से इसी बात से डरता हुआ सा प्रतीत होता है कि “ऐसा न हो कि मैं मर जाऊँ” इससे यह स्पष्ट प्रतीत होता है सभी प्राणी अपने शरीर को ही सर्वाधिक प्रिय जानते हैं। “जिसके लिए अन्य सारी वस्तुएँ अपेक्षित हो, वह है आत्मा” आत्मा की यह परिभाषा अन्य दार्शनिक विवेचकों को भी मान्य है। तदनुसार शरीर को ही आत्मा मानना उचित कहा जा सकता। शरीर के अतिरिक्त नित्य अमूर्त आत्मा को मानने वालों के लिए आत्मा की यह परिभाषा ठीक से लागू हो नहीं सकती। क्योंकि शरीरातिरिक्त आत्मा को जो कि सर्वथा अमूर्त ही होगा, और अन्य सासारिक वस्तुओं के अस्तित्व और नास्तित्व, प्राप्ति और अप्राप्ति दोनों ही पक्षों में समान रूप से विद्यमान रहेगा, उसके लिए किसी भी

वस्तु की सच्ची अपेक्षा कैसे मानी जा सकती ? शरीर की सुव्यस्थित-भाव से स्थिति नियमित सासारिक अन्य वस्तुओं की अपेक्षा रखती है। अतः अन्य सारी वस्तुएँ शरीरात्मा के लिए अपेक्षित होती हैं। अतः “जिसके लिए अन्य सब कुछ अपेक्षित हो वह है आत्मा” आत्मा की यह परिभाषा शरीर में ही लागू होती है अन्य में नहीं। आत्मा की यह परिभाषा मान्य नहीं है यह बात इसलिए मान्य नहीं ठहरायी जा सकती कि ऐसा मानने पर शरीरातिरिक्त आत्मा को कोई किसी भी प्रकार सिद्ध नहीं कर सकता। क्योंकि मैं गोरा हूँ, मैं काला हूँ इत्यादि प्रतीति के बल पर तो शरीर को ही आत्मा मानना होगा। “मैं जानता हूँ”, “मैं चाहता हूँ”, “मैं प्रयत्न करता हूँ” इत्यादि प्रतीतियाँ भी शरीर को ही आत्मा मान कर बन पाती हैं, शरीर से अतिरिक्त आत्मा को मान कर नहीं। क्योंकि ज्ञान इच्छा प्रयत्न आदि आत्मा के गुण शरीर के ही धर्म हैं यतः ज्ञान भूत धर्म ही है। भूतो से अतिरिक्त और कोई द्रव्य है ही नहीं यह बात संक्षेप में पहले भी बतलायी जा चुकी है और विस्तृत भाव से आगे भी बतलायी जाने वाली है।

शरीर को ही आत्मा इसलिए भी मानना उचित है कि इस ससार-रथ के चक्र युगल दण्ड और वार्त्ता ये दोनों शरीर को ही अन्य मान कर चल सकते हैं, अन्यथा नहीं। किसी भी प्रकार का भी दण्ड शरीर को ही दिया जा सकता है शरीर से अतिरिक्त अमूर्त आत्मा को नहीं। अपराध भी शरीर मूलक ही होते हैं अन्य मूलक नहीं। अपराध और दण्ड इन दोनों का सामानाधिकरण्य-नियम भी सर्वथा अनिवार्य रूप से मान्य है। अन्यथा भारी अव्यवस्था उपस्थित होगी। अपराध करेगा कोई और भोगेगा अन्य कोई, इसे उचित कमी नहीं कहा जा सकेगा। अतः अपराध और दण्ड दोनों का अधिकारी शरीर को ही मानना होगा। इसलिए दण्डिक, एव वार्त्ता के सुरक्षक चार्वाकीय दृष्टिकोण में शरीर को ही आत्मा मानना उचित है। यहाँ इस पर यदि यह कहा जाय कि जन्मान्तर नहीं मानने पर “कृतहान” और “अकृत का जन्मागम” दोष आपन्न होता है। अर्थात् कोई जन्म में ही मुनी या दुनी देगा जाता है। जन्मान्तर की अमान्यता पक्ष में वह मुन्य या दुन्य उस व्यक्ति को अपराध किये बिना ही प्राप्त होने वाला मानना होगा, जो कि उचित नहीं कहा जायगा। उसी प्रकार किसी ने यदि जन्म भर अच्छे ही काम किये या बुरे ही काम किये किन्तु तदनुरूप उन्हें अच्छा या बुरा फल पाया जाता देखा नहीं गया तो वहाँ पर पुनः जन्म न मानने पर उन अच्छे या बुरे कर्मों को व्यर्थ ही मानना होगा, निष्फल ही मानना होगा। क्योंकि जब उसे पर-जन्म मिलेगा ही नहीं, तो उस कर्म का फल नासेगा तोन ? इसलिए किये की हानि अर्थात् निष्फलता स्वल्प ‘न्यूनता’ दाय होगी। अगर वर्णित पूर्व परिस्थिति में अर्थात् जन्म में ही आरम्भ होने वाले गुण या दुर्गुण के उपलक्षण स्वयं में “अकृत का जन्मागम” दोष होगा। क्योंकि

जो उसने किया नहीं, उसका फल उसे भोगना पड़ेगा। इसे भला उचित कैसे कहा जा सकता ? अतः पूर्व और पर जन्म मानना ही होगा। इस प्रकार जन्मान्तर की मान्यता प्राप्त होने पर शरीर से अतिरिक्त एक स्थायी आत्मा मानना होगा। फिर कैसे इस स्थूल शरीर को ही आत्मा माना जाय ? तो इसका एक उत्तर यह समझना चाहिए कि इस भौतिक शरीर से ही प्राणान्त के समय कुछ भूत निर्गत होकर अन्य भूतों के साहाय्य से नूतन शरीर हो जाते हैं, ऐसा जन्मान्तर शरीर को आत्मा मानने के पक्ष में भी मान्य हो सकता है और इसके आधार पर उक्त कृतहान और अकृत का अभ्यागम इन दोनों दोषों को हटाया जा सकता है। सांख्य एवं वेदान्त मत में मान्य लिंग-शरीर के अन्दर भी तो सूक्ष्म रूप में भूत का अस्तित्व मान्य होता है ? और उस भूत की गति शरीरान्तर में मानी जाती है ? जब कि उक्त कृतहान और अकृत के अभ्यागम को हटाने के लिए जन्मान्तर मान्य है तब इस प्रकार भौतिक-जन्मान्तर ही मान कर भौतिक-शरीर को ही आत्मा मानने में कल्पना लाघव होगा। कहने का तात्पर्य यह कि सांख्य एवं वेदान्त ये दोनों दर्शन शरीर के सम्बन्ध में यह स्वीकार करते पाये जाते हैं कि प्राणियों के शरीर दो प्रकार के होते हैं एक स्थूल और दूसरा सूक्ष्म। स्थूल शरीर तो यही है जिसे लोग शरीर समझते हैं। जो कि नाक कान हाथ पाँव आदि से युक्त है, शोणित मास भेद मज्जा शुक्र अस्थि स्नायु आदि का सुव्यवस्थित एक समुदाय है। और दूसरा लिंग-शरीर प्राण इन्द्रिय एवं सूक्ष्म भूत इनका एक समुदाय स्वरूप मान्य है। इस द्वितीय लिङ्ग शरीर के अन्दर होने वाली इन्द्रियाँ भी सांख्य-सिद्धान्त में नहीं सही, किन्तु वेदान्त सिद्धान्त में तो भौतिक ही होती है। ऐसी परिस्थिति में जन्मान्तरीय कहलाने वाले अव्यवहृत परवर्ती शरीर तक पूर्व शरीर से भौतिक अश जाते हैं यह बात और दार्शनिक को भी जब कि मान्य है, तब यही क्यों न मान लिया जाय कि इस प्रसिद्ध भौतिक शरीर से कुछ भौतिक अश जन्मान्तर तक जाता है जो कि अन्य सजातीय भूतों के साहाय्य से स्थूल रूप धारण करके स्थूल शरीर कहलाता है। इस प्रकार पूर्व और परजन्म के बीच सम्बन्ध स्थापित हो सकने के कारण उक्त “कृतहान” और “अकृत अभ्यागम” ये दोनों दोष शरीर-रात्मवादी चार्वाकीय दृष्टिकोण में भी निवारित हो सकते हैं। फिर क्यों नहीं शरीर को ही आत्मा माना जाय, जिसे आकीट पतङ्ग सभी प्राणी स्वस्वरूप मानते हैं और सर्वाधिक प्रिय मानते हैं ? पहले भी कहा जा चुका है कि क्षुद्र से क्षुद्र प्राणी को भी यह भय होता है कि “कहीं मैं मर न जाऊँ” इसलिए शरीर को ही आत्मा मानना अधिक उचित प्रतीत होता है।

इसके अतिरिक्त एक बात और ध्यान देने योग्य है कि उपनिषद् में प्रतिपादित पञ्चाग्नि विद्या की ओर ध्यान देने पर भी इसकी पुष्टि प्राप्त होती है कि शरीर आत्मा है। क्योंकि वहाँ यह स्पष्ट रूप में प्रतिपादित हुआ है कि “पाँचवीं आहुति में जाकर

अर्थ में ही हुआ है। इसके सम्बन्ध में वेदान्ती विवेचको का यह कथन सगत नहीं कहा जा सकता कि “परवर्त्ती कोशों की आत्मता प्रतिपादन से पूर्व कोश की आत्मता खण्डित हो जाती है। अन्नमय कोश की चर्चा प्रथम स्थान में ही की गयी है अतः वह परवर्त्ती प्राणमय मनोमय आदि की आत्मता के प्रतिपादन से सर्वथा खण्डित हो जाती है अतः पञ्चकोश विवेचन के आधार पर शरीरात्मवाद का स्थापन नहीं किया जा सकता।”

क्योंकि यह उनका कथन उनके अपने ही सिद्धान्त से खण्डित हो जाता है। उपक्रम को तात्पर्य का निर्णायक उन लोगों ने स्वयं माना है। उपक्रम प्रारम्भ का ही दूसरा नाम है। एतदनुसार पञ्चकोश विवेचन स्थल में जब कि शरीरात्मा को सर्वप्रथम अन्नरसमय पुरुष कहा गया है तब उपक्रान्त अर्थात् सर्व प्रथम-स्थानोक्त होने के कारण उसे ही प्रबल रूप से तात्पर्य का विषय मानना ही होगा। इसी उपक्रम गत पराक्रम की ओर ध्यान देकर कर्म मीमांसा का पूर्व प्राबल्य और परदौर्बल्य का सिद्धान्त प्रवृत्त होता है। इसके अनुसार भी अन्नमय-कोश की प्रधानता मान्य होगी। और यह भी इस सम्बन्ध में ध्यान देना उचित होगा कि पर-पर कोश के निर्देश से पूर्व पूर्व कोश के आत्मत्व खण्डन की बात उस व्यक्ति के समक्ष भले ही की जा सके जो कि शारीरिक प्राण मन विज्ञान और आनन्द को शरीर से और उन परवर्त्ती कोशों को भी अन्नमय से तत्त्वतः विभिन्न मानता हो। चार्वाकीय-सिद्धान्त में तो एक अद्वैत भूत मात्र की तात्त्विकता के कारण परवर्त्ती कोश चतुष्टय भी तत्त्वतः अन्नमय कोशात्मक शरीरात्मा ही होते हैं। विभिन्न प्रकार से उसी शरीरात्मा का वर्णन परवर्त्ती कोशों से भी किया गया मान्य होता है। अतः यहाँ वाध्य-वाधक-भाव का अवकाश ही नहीं रह जाता है कि यह कहा जा सके कि प्राणमय कोश को आत्मा कह देने पर अन्नमय कोश का आत्मत्व खण्डित हो जाता है।” कहने का सारांश यह है कि “आत्मा द्रष्टव्य है, श्रोतव्य है, मन्तव्य है, और निदिध्यासितव्य है” इस औपनिषद उपदेश स्थल में पहले ही मुख्य रूप में आत्मा की दर्शनीयता बतला कर पीछे उसके अङ्ग-रूप में श्रवण मनन और निदिध्यासन कर्तव्य बतलाया गया है उसी प्रकार पञ्चकोश प्रतिपादन स्थल में भी सर्व प्रथम मुख्य रूप से प्रतिपाद्य शरीरात्मा का निर्देश करके उससे अभिन्न ही होने वाले प्राणमय मनोमय आदि कोश बतलाये गये हैं। सम्भव है यहाँ कुछ लोग यह प्रश्न उपस्थित करें कि स्थूल शरीर स्वरूप आत्मा तो सरल रूप से ही प्रत्यक्ष गम्य है। उसे समझने में कोई कठिनता तो किसी को हो नहीं सकती फिर उपनिषद् में उक्त श्रवण मनन और निदिध्यासन का विधान कैसे सगत हो पायेगा? जब कि उसे पञ्चमकोश स्थलीय निर्णय के लिए उसे दृष्टान्त रूप में यहाँ उपस्थित किया गया है तब यह कह कर भी तो छुटकारा नहीं पाया जा सकता कि श्रवण मनन और

उसके लिए भी कोश शब्द का प्रयोग आच्छादक अर्थ मे भी सङ्गतिलाभ करता है । उपनिषद् मे किये गये पञ्चकोश विवेचन में प्रत्येक कोश को अङ्ग-प्रत्यङ्ग युक्त पक्षी के रूप मे वर्णन किया गया है । इसलिए भी उससे अङ्ग-प्रत्यङ्ग युक्त शरीर को ही उसके आधार पर आत्मा मानना उचित कहा जा सकता है । रही बात उस वर्णित प्रतिष्ठात्मक पुच्छ ब्रह्म की, कि वह कौन होगा चार्वाक सिद्धान्त मे ? तो इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि वह कथन अद्वैत-महासमवायात्मक भूत-ब्रह्म को अभिप्राय करके किया गया है । अत आत्मा को शरीर से अतिरिक्त मानना उचित नहीं कहा जा सकता । शरीर को आत्मा मानने मे अन्य दार्शनिको ने जगह-जगह पर यह बाधक-युक्ति उपस्थित की है कि शरीर तो मृत शरीर भी है किन्तु उसमे चेतनोचित परिस्थिति देखी जाती नहीं । इच्छा, प्रयत्न आदि उसमे देखे जाते नहीं । यदि शरीर ही आत्मा हो तो जीवित और मृत इन दोनों शरीरो मे अन्तर नहीं होना चाहिए । किन्तु अन्तर स्पष्ट देखा जाता है । अत शरीर को आत्मा नहीं मानना चाहिए । परन्तु यह उन लोगो का कथन तब औचित्य प्राप्त कर पाता यदि जीवित और मृत दोनों शरीरो के अन्दर भौतिक परिस्थिति मे किसी प्रकार का अन्तर पाया नहीं जाता । परन्तु ऐसा है नहीं । जीवित शरीर मे थोडा भी ताप अवश्य रहता है किन्तु मृत शरीर मे ताप बिल्कुल रहता नहीं । जीवित शरीर मे प्राणवायु का संचार जारी रहता है किन्तु मृत शरीर मे प्राणसंचार बिल्कुल नहीं रहता । इन परिस्थितियो को देखते हुए यह मानना ही होगा कि उक्त दोनों शरीरो मे भौतिक-वैषम्य अवश्य होता है । यह स्पष्ट ही है कि जीवना-वस्था मे शरीर में विद्यमान तैजस कण एवं वायवीय कण शरीर से अधिक मात्रा मे बाहर हो जाते हैं और यही है वस्तुतः मरण । ऐसी परिस्थिति में यह नहीं कहा जा सकता कि शरीर को आत्मा मानने पर जीवित और मृत शरीर मे किसी प्रकार का अन्तर नहीं होना चाहिए ।

चार्वाक-सिद्धान्त मे यद्यपि कण-कण चेतन होने के कारण उस समय भी चैतन्य शरीर मे रहता है जब कि वह शरीर मृत होता है । इसी लिए तो उस शरीर के ही भूत-कणों से उस मे कीटाणु उत्पन्न हो उठते हैं, जो कि पूर्ण चेष्टाशील, सक्रिय, देखे जाते हैं । यदि उस शरीर मे बिल्कुल चैतन्य नहीं हो, तो उसमे ही उत्पन्न होने वाले कीटाणु कैसे चेतन हो सकें ? वे कैसे उस शरीर के अन्दर पूर्ण क्रियाशील हो पायें ? अत चैतन्य मृत शरीर मे भी रहता ही है, यह मानना होगा । तथापि वह तदानीन्तन चैतन्य वैसा स्फुट नहीं होता कि उसके कारण वह मृत शरीर सचेष्ट हो पड़े । इसलिए जीवित और मृत दोनों शरीरो मे समान रूप से चेष्टा आदि का अस्तित्व क्यों नहीं पाया जाता, यदि शरीर ही आत्मा रूप से मान्य है ? यह प्रश्न शरीरात्मवाद के विरुद्ध नहीं उठाया जा सकता ।

तो इसके उत्तर में वक्तव्य यह है कि जिस प्रकार शरीरातिरिक्त आत्मा के मान्यता-पक्ष में स्मरण और प्रत्यभिज्ञा इन दोनों की उपपत्ति होती है उसी प्रकार शरीरात्मवाद पक्ष में भी उन दोनों की उपपत्ति होगी। पूर्वविहित विवेचन के अनुसार कुछ स्फुट चैतन्य भौतिक रेणु जब कि जन्मान्तर तक जाते हैं तब अनुभव और स्मरण के बीच शरीर के सारे रेणु बदल जाते हैं यह बात कैसे कही जा सकती? अनुभविता शरीर की विद्यमानता के कारण स्मरण होने में बाधा नहीं दिखलायी जा सकती। प्रत्यभिज्ञा को केवल

प्रत्यक्ष-मान कर स्मरण और प्रत्यक्ष का युग्म माना जा सकता है। अतीत काल और उस स्थान का स्मरण और इस काल और इस स्थान का तथा उससे युक्त होने वाली वस्तु का प्रत्यक्षात्मक ज्ञान दोनों अव्यवहित पूर्वपश्चाद्भाव से उत्पन्न होते हैं। अति निकट में होने के कारण दोनों ज्ञान एक जैसे प्रतीत होते हैं। तत्त्वतः एक होते नहीं। वस्तुतः स्मरण को भी प्रत्यक्ष ही मानना उचित है। क्योंकि इस चार्वाकीय-दृष्टिकोण में मन ही केवल मान्य है इन्द्रिय और उसका सम्बन्ध अतीत एवं दूरवर्ती सभी से होता है अतः अतीत काल एवं उस देश का भी प्रत्यक्ष वर्तमान काल में होता है। अब प्रत्यभिज्ञा को एक प्रत्यक्षमात्र मानने पर भी कोई अनुपपत्ति नहीं दिखलायी जा सकती।

बौद्धसिद्धान्त सम्मत शरीरातिरिक्त आत्मा को मानने पर स्मरण और प्रत्यभिज्ञा बन नहीं सकती। क्योंकि शून्याद्वैती को छोड़ कर उक्त तीनों प्रकार के बौद्ध, क्षणिक-विज्ञान-द्वारा ही आत्मा मानते हैं। उनके मत में किसी भी प्रकार अनुभविता और स्मर्ता ये दोनों एक नहीं हो सकते। क्योंकि प्रत्येक विज्ञान अपने द्वितीय क्षण में ही नष्ट हो जायेगा। ऐसा भी बौद्धसिद्धान्त में नहीं कहा जा सकता कि विज्ञान क्षणिक नहीं, नित्य है। क्योंकि उन लोगों के घर में यह अकाट्य नियम माना जाता है कि “जो भी सत् है वह क्षणिक ही है, अक्षणिक स्थायी नहीं। अतः विज्ञान को अक्षणिक मानने पर वे अपसिद्धान्तग्रस्त हो उठेंगे। यदि उक्त बौद्धों की ओर से यह कहा जाय कि पूर्व पूर्वविज्ञान से अव्यवहित पर पर विज्ञान में एक प्रकार का सस्कार सक्रान्त होता है^{१३६}। इसके अनुसार स्मर्ता विज्ञान तक में सस्कार रह जाने के कारण उस सस्कार के बल पर स्मरण की उपपत्ति हो सकती है। तो बौद्धों का यह कथन इसलिए सगत नहीं कहा जा सकेगा कि सस्कार ऐसी कोई द्रव्यात्मक ठोस वस्तु नहीं कि उसका सक्रमणात्मक संचार हो सके। ऐसी परिस्थिति में कैसे यह कहा जा सकता कि वासनात्मक सस्कार के बल से स्मरण बन जायगा? इस पर यदि बौद्ध-पक्ष से फिर यह कहा जाय कि सस्कार का संचार न होने पर भी विज्ञान में उत्पत्ति तो उमकी हो सकती? स्मर्ता विज्ञान तक में क्रमशः सस्कार उत्पन्न हो आने के कारण सस्कार धारा के बल से स्मरण हो सकेगा। तो इसके उत्तर में व्यक्तव्य यह समझना चाहिए कि योगाचार-सम्प्रदाय की ओर से यह उत्तर इसलिए नहीं दिया जा सकता कि उस मत में जब कि विज्ञान के अतिरिक्त कोई वस्तुवन्तर मान्य ही नहीं है तब सस्कार की उत्पत्ति कैसे कही जा सकती?

(१३६) भृगुमदवासनावासितवसन इव पूर्वपूर्वं विज्ञानजनित सस्काराणामुत्तरोत्तर-विज्ञाने सक्रान्तत्वाच्चानुपपत्ति स्मरणादेः ।

—न्यायसिद्धान्त-मुक्तावली, प्रत्यक्षखण्ड ।

अव्यवहित उत्तरवर्ती क्षणिक घट की ही उत्पत्ति न होकर उसी धारा के अन्त पाती दश क्षण परवर्ती घट की उत्पत्ति क्यों न होती ? एव घटवारान्त पाती किसी क्षणिक घट से पटवारान्त पाती किसी पट की उत्पत्ति क्यों नहीं हो जाती ? यह प्रश्न डम-लिए बौद्धों के घर में नहीं हो पाती कि, उसी क्षणिक की उसी क्षणिक से उत्पत्ति मान्य है जिस क्षणिक में जिस क्षणिक की उत्पत्ति के अनुकूल कुर्वद्रूपत्व रहता है । कहने का सरल तात्पर्य यह कि तत्तत् वस्तु की उत्पत्ति के अनुकूल तत्तत् कुर्वद्रूपत्व सब में समान रूप से रहता नहीं, विभिन्न तत्तत् उत्पादक में ही रहता है इसलिए अनियत रूप से फटत विशृङ्खल रूप से वस्तु की उत्पत्ति की आपत्ति नहीं दी जा सकती यह बौद्ध दार्शनिकों का दावा है । परन्तु यहाँ विचारणीय यह उपस्थित हो उठता है कि यह कुर्वद्रूपत्व आखिर क्या होगा ? बौद्ध सिद्धान्त में सामान्य नामक कोई स्थायी पदार्थ तो मान्य हो ही नहीं सकता । क्योंकि फिर वहाँ ही बौद्धों के सर्व-क्षणिकत्व-सिद्धान्त का वलिदान अनिवार्य रूप से हो उठेगा । और वह सामान्य हो भी नहीं सकता क्योंकि उक्त अनपेक्षित से अनपेक्षित की अनपेक्षित उत्पत्ति के निवारणार्थ उसे एक-एक में अलग-अलग ही होने वाला मानना होगा । जिसके फलस्वरूप वह विशेष ही होकर रहेगा । वह अनेक में रहने वाला एक हो नहीं पायेगा । जो लोग सामान्य को मान्यता देते हैं वे उसे अनेक में रहने वाला एक ही मानते हैं । और उसे ऐसा मानने पर ही वह सचमुच सामान्य कहलाने का अधिकारी होता भी है । अतः कुर्वद्रूपत्व को सामान्य कहा जा सकता नहीं । साथ ही उसे भी बौद्धसम्मत क्षणिकत्व सिद्धान्त के अनुसार क्षणिक भी मानना अनिवार्य होगा । और ऐसा मानने पर उन कुर्वद्रूपत्वों को उत्पत्तिशील भी मानना ही पड़ेगा । सुतरा यह भी प्रश्न स्वाभाविक रूप में उठ खड़ा होगा कि उन क्षणिक-कुर्वद्रूपत्वों के उत्पादक होंगे कौन ? अगत्या बौद्ध-दार्शनिकों को इस कथन के अतिरिक्त और कोई चारा रहेगा नहीं कि, उन कुर्वद्रूपत्वों की उत्पत्तियाँ भी विभिन्न तदनुरूप कुर्वद्रूपत्वों के सहारे होंगी । इस कथन का फलितार्थ यह होगा कि करोड़ों पूर्वमान्य कुर्वद्रूपत्वों की भी उत्पत्तियों के अनुकूल करोड़ों अन्य कुर्वद्रूपत्व-कुर्वद्रूपत्व भी मान्य होंगे । और जब उन नवीन मान्य कुर्वद्रूपत्व-कुर्वद्रूपत्व के सम्बन्ध में भी उत्पादक की अपेक्षा पूर्वोक्त पद्धति के अनुसार उपस्थित की जायगी तो फिर बौद्धों को उन नवीन-मान्यता-प्राप्त कुर्वद्रूपत्व-कुर्वद्रूपत्वों की उत्पत्तियों के लिए कुर्वद्रूपत्व-कुर्वद्रूपत्व-कुर्वद्रूपत्वों की भी मान्यता असंख्य रूप में उनके समक्ष अनिवार्य रूप में आपन्न हो उठेगी । जिसका दुष्परिणाम यह होगा कि उनकी सारी विचारवारा अनवस्था-दौस्थ्य के पचड़े में इस प्रकार उलझ जायेगी कि उनकी सारी व्यवस्था अस्त-व्यस्त हो उठेगी । इसलिए अपनी थाती को यदि बौद्ध विवेचक बचाना चाहेंगे तो उन्हें इस अजनबी कुर्वद्रूपत्व के पचड़े

नहीं । और सामानाधिकरण्य का नियम मान्य होने पर उस अनुभविता को क्षणिक कैसे कहा जायेगा ? क्योंकि उक्त अनुभव के समय से लेकर और अनेक परवर्ती उक्त इच्छा के समय तक रहने वाले को जब आत्मा माना जायगा तभी उक्त अनुभव और उक्त इच्छा इन दोनों में सामानाधिकरण्य बन सकेगा । और इतने दीर्घ समय तक रहने वाला यदि आत्मा को माना जाय, तो क्षणिकत्व-भग अनिवार्य हो उठता है जिसे उक्त बौद्ध लोग किसी भी प्रकार सहन करने के लिए राजी नहीं हो सकते । इसी प्रकार द्वेष की भी अनुपपत्ति होगी । इसे भी उदाहरण के द्वारा यो समझना चाहिए कि श्याम किसी एक वस्तु को अपने उपयोग में लाकर यदि उससे दुःख का अनुभव करता है और अनेक समय बीत जाने पर भी वह वस्तु दृष्टिपथ पर कदाचित् अकस्मात् आ जाती है तो उस वस्तु में श्याम द्वेष करता है । वह उसे न चाहता हुआ निवृत्त होता है । यह परिस्थिति तब तक उपपन्न नहीं हो सकती जब तक कि उस वस्तु के उपयोग से होने वाले दुःखानुभव और अनेक परवर्ती उस वस्तु में होने वाले द्वेष इन दोनों का आश्रयभूत आत्मा एक न मान लिया जाय । क्षणिकत्व और दीर्घ-काल-स्थायित्व ये दोनों आपस में उसी प्रकार विरोधी हैं जिस प्रकार प्रकाश और अन्धकार, अतः एक आत्मा में क्षणिकत्व और दीर्घ-काल-स्थायित्व दोनों का समावेश सम्भव नहीं । अतः आत्मा को क्षणिक नहीं कहा जा सकता । इसी प्रकार आत्मा को स्थायी न मानने पर प्रयत्न भी अनुपपन्न हो उठता है । क्योंकि कोई भी व्यक्ति यदि किसी भी वस्तु का उपयोग करके अपने को सुखी अनुभव करता है, बीच में अनेक समयात्यय के अनन्तर भी उस वस्तु को देख कर उसे चाहता हुआ वह अनुभविता उस वस्तु को पाने के लिए प्रयत्न करता पाया जाता है । यह भी परिस्थिति तब तक उपपन्न नहीं हो सकती जब तक कि पूर्ववर्ती सुखानुभव और अनेक पश्चाद्वर्ती तद्व्यक्ति कर्तृक प्रयत्न इन दोनों के आश्रयभूत आत्मा को वहाँ से वहाँ तक रहने वाला एक न माना जाय । इसलिए भी आत्मा को क्षणिक नहीं माना जा सकता है । आत्मा यदि क्षणिक माना जाय तो सुख की भी अनुपपत्ति हो सकती है । क्योंकि किसी मित्र को अनेक दिन के अनन्तर देखने पर द्रष्टा को सुख होता है इसमें विवाद नहीं है । परन्तु आत्मा को क्षणिक मानने पर यह उपपन्न इसलिए नहीं हो सकता कि यदि पूर्ववर्ती मैत्री का अनुभव और अनेक परवर्ती सुख दोनों एक आश्रय में ही रहने वाले न माने जायें तो फिर मित्र को देख कर ही वहाँ सुख क्यों हो ? किसी को भी देख कर किसी को भी सुख हो जाय । जैसा कि वस्तुतः होता नहीं । इसलिए इस आपत्ति के चारणार्थ यह मानना ही होगा कि पूर्वतन मैत्री का अनुभव, और पश्चात्तन सुख इनमें एकाश्रितता आवश्यक है । फलतः एक आश्रयभूत आत्मा को स्थायी ही मानना होगा । क्षणिक किसी प्रकार नहीं माना जा सकता ।

अनिवार्य रूप से मान्य आ पडती है जिनसे विनिर्मुक्त अपने मान्य को वह कहना चाहता है। इसके अनुसार जब कि अद्वैत शून्य को सत्, असत् आदि चार कोटियों से विनिर्मुक्त कहा जाता है तो शून्य के अतिरिक्त उक्त चार कोटियों की सत्ता भी मान्य हो उठती है, फिर यह कथन कैसे सगत हो सकता है कि शून्य ही है, उसके अतिरिक्त और कुछ नहीं है। यदि शून्याद्वैतवादी की ओर से यह कहा जाय कि उक्त चारों कोटियाँ परामिमत है स्वामिमत नहीं अतः परामिमत के रूप में उसे लेकर अपने मान्य शून्य को चतुष्कोटि विनिर्मुक्त कहा जा सकता है। तो यह कथन भी इसलिए सगत नहीं हो पायेगा कि तब भी ऐसा कहने वाले को “पर” और उसकी “अभिमत” इन दोनों को मान्यता देनी होगी। अन्यथा उक्त सत्, असत् आदि कोटियों को वे “परामिमत” भी नहीं कह सकते। ऐसी परिस्थिति में वे कैसे यह कह सकते कि “परामिमत रूप में स्वीकृत सत्, असत् आदि कोटिचतुष्टय से अपने मान्य शून्य को शून्याद्वैतवादी कह सकता है” ? इसके अतिरिक्त यह भी इस सम्बन्ध में विचारणीय है कि शून्याद्वैतवादी भी अपने मान्य शून्य का प्रतिपादन करते समय यही कहेंगे कि “शून्य है”। अब यहाँ “है” इस शब्द के द्वारा किस अर्थ को अभिव्यक्त किया जाने वाला वे मानेंगे ? जो उसका सच्चा अर्थ है— “अस्तित्व” उसका ही प्रतिपादन यदि उक्त “है” शब्द के द्वारा मानेंगे, तो अपने शून्य को भी वे “है” कहकर “सत्” नामक प्रथम कोटि में अन्तर्मुक्त मान बैठेंगे। और यदि उसे सत् नहीं मानेंगे, तो उनका, शून्य के सम्बन्ध में “है” यह कथन असगत हो उठेगा। यदि उनकी ओर से यह कहा जाय कि “क्या किया जाय कहते समय कहना तो ऐसे ही पडता है परन्तु अपने कथन के अनुसार मुझे सचमुच मानना नहीं है, अतः “है” शब्द से कहे जाने पर शून्य सत् रूप में मान्य नहीं है”। तो ऐसे कहने वाले के लिए किसी भी वस्तु को शून्य कहना और सत् कहना दोनों ही समान हो जाते हैं। क्योंकि जो व्यक्ति स्वयं यह स्पष्ट शब्दों में कह बैठता है कि मैं जो कहता हूँ उसे मानता नहीं और जो मानता, उसे कहता नहीं, तो उसके कथन का भला औरों की दृष्टि में मूल्य ही क्या रह जाता ?

एतदतिरिक्त यह भी ध्यान देने की बात है कि उक्त सत् आदि को अन्य-मान्य कह कर भी कैसे शून्यवादी अपने शून्य को उनसे विनिर्मुक्त बतला सकते ? क्योंकि तृतीय “सत् और असत् और इनसे भिन्न” इस चतुर्थ कोटि को मानने वाला तो कोई दार्शनिक नजर आता नहीं कि उसे “पर” रूप में लेकर उस चतुर्थ कोटि को तदभिमत रूप में प्रसिद्ध करके शून्य को उससे भी विनिर्मुक्त बतलाया जा सके। अब रह जाती है बात यह कि बुद्ध जैसे सर्वज्ञ महापुरुष ने फिर शून्य का उपदेश क्यों और कैसे दिया ? तो इसके उत्तर में अधिकतर लोग तो यही कह बैठेंगे कि इसके सम्बन्ध में भला कौन-सा प्रमाण उपस्थित किया जा सकता कि बुद्ध सर्वज्ञ थे ? बात भी सही है। जो व्यक्ति शून्य के

ससार की शून्यता का उपदेश देना नहीं चाहिए था किन्तु उन्होंने एक ओर तो सासारिक प्रत्येक वस्तु को स्वलक्षण कह कर सत्य कहा और दूसरी ओर उन्होंने प्रत्येक ससार के वस्तु को शून्य कहा । क्या यह भी कथन उनका विरुद्ध नहीं हुआ ? इस प्रकार सासारिक प्रत्येक वस्तु को उन्होंने एक ओर दुःख कह कर सत्यभावात्मक कहा और दूसरी ओर सबको गन्य कहकर असत् कहा अतः यह कथन भी उनका विरुद्ध ही हुआ । इन परिस्थितियों के ऊपर दृक्पात करने पर तो यह मानना होगा कि वे निश्चय विरुद्धभापी थे । विरुद्ध भापी व्यक्ति को कभी यथार्थ सर्वज्ञ नहीं कहा जा सकता । अयथार्थ सर्वज्ञ कह सकने पर भी उसका उपदेश ग्राह्य कोटि में नहीं आ पाता । यदि ऐसा यथार्थ सर्वज्ञ माना जाय कि उपदेष्टा व्यक्ति जानता तो सब कुछ सही है परन्तु दूसरों को उसके विपरीत उपदेश देता है तब भी उस व्यक्ति को आप्त नहीं कहा जा सकता, उपदेश-ग्रहण-योग्य नहीं ठहराया जा सकता । इसलिए बुद्धदेव के कथन के आधार पर जगत् को एव उसके अन्तर्गत आत्मा को शून्य नहीं माना जा सकता । बुद्धदेव के उक्त परस्परविरोधी कथन के सामंजस्यार्थ परवर्ती बौद्ध विद्वानों ने जिस इस मार्ग को अपनाया है कि “बुद्धदेव ने विभिन्न उपदेश्य की हार्दिक परिस्थिति को ध्यान में रख कर उक्त उपदेश दिये”^{१४०} वह भी उन्हें तत्त्वतः एक चतुर लोकसंग्रही बना कर ही छोड़ता है । जिससे सम्भावना इस बात की अधिक हो उठती है कि उनके ये चारों ही उपदेश आर्य सत्य न हों । इसके अतिरिक्त ही उनका कुछ वास्तविक उपदेश्य था जिसे या तो उन्होंने कहा ही न हो, या कहा भी हो तो लोगों का ध्यान उस ओर नहीं गया हो । इस बात को तो बौद्ध लोग भी मानते ही हैं कि उनकी ऐहिक लीला समाप्ति के समय तक उनका कोई दार्शनिक मतवाद स्थिर नहीं हो पाया था । पीछे बौद्धों के सघ ने उनके उपदेशों का सकलन किया और उसे धर्म के ऊपर दार्शनिक रूप का एक चोगा ऊपर से दे डाला । बुद्धदेव पर आस्था रखते हुए यदि तटस्थ भाव से विचारपूर्वक देखा जाय तो प्रतीत ऐसा होता है कि बुद्धदेव का भावनाचतुष्टयोपदेश रहस्यपूर्ण था जिसे उनके अनुयायी लोग ठीक समझ नहीं पाये । जो रहस्य प्रतीत-सा होता है उसके विवेचन के लिए यह स्थान उपयुक्त नहीं । अतः आत्मा को जो कि इस ससार का एक मुख्य सदस्य है शून्य नहीं कहा जा सकता ।

(१४०) देशना लोकनाथाना सत्त्वाशयवशानुगा ।

भिद्यन्ते बहुधालोक उपायैर्बहुभि पुन ॥

गम्भीरोत्तान-भेदेन क्वचिच्चोभयलक्षणा ।

भिन्ना हि देशना भिन्ना शून्यताऽद्वयलक्षणा ॥

—बोधिचित्त-विवरण, सर्व-दर्शन-संग्रह, बौद्धदर्शन ।

और उसकी अस्तित्ता पर आधारित जीव, ये सभी वेदान्त सिद्धान्त मे अनादि मान्य है । इसलिए यह प्रश्न नहीं उठाया जा सकता । तो यह उनका कथन इसलिए औचित्य नहीं प्राप्त कर पायेगा कि, किसी गुरु के, जिनके ऊपर कि उपदेश्य की अटूट श्रद्धा हो, कहने से आँख बन्द कर इसे वह उपदेश्य व्यक्ति, श्रद्धा-जाड्य-प्रयुक्त मान ले यह बात दूसरी है, परन्तु विवेचक तटस्थ कोई व्यक्ति तो, तर्क की कसौटी पर कस लेने के अनन्तर खरा निखरा पाकर ही उसे मान सकता है, अन्यथा नहीं । वेदान्तियों की ओर से जो ऊपर कहा गया है, जैसा कि वे लोग यह कहते हुए सचमुच मानते हैं कि—“जीव, ईश्वर, ब्रह्मचैतन्य, जीव और ईश्वर के बीच होने वाला भेद, अविद्या और ब्रह्मचैतन्य के साथ होने वाला उसका सम्बन्ध, ये छह हम वेदान्तियों के मत मे अनादि मान्य हैं” वह इसलिए नहीं तर्कसगत प्रतीत हो पाता कि यदि जीव आदि का अनादि अस्तित्व माना जायगा तो जीवत्व अनादि हो उठने के कारण उसकी निवृत्ति कभी सम्भव नहीं हो पायेगी । क्योंकि अनादि भाव कभी निवृत्ति नहीं हो सकते । अभावो के अन्दर भी प्रागभाव की मान्यता पक्ष मे उसीकी केवल निवृत्ति मान्य होती है । भेद कभी नष्ट नहीं हो सकता । ऐसी परिस्थिति मे छह तात्त्विक मान्य हो उठने के कारण चैतन्यस्वरूप ब्रह्म मात्र का पारमार्थिक अस्तित्व खण्डित हो उठता है । यदि इस पर वेदान्तियों की ओर से यह कहा जाय कि चैतन्यात्मक ब्रह्म को छोड़ कर अन्य सारी वस्तुएँ हैं मायात्मक अज्ञान के परिणाम होने के कारण आज्ञानिक । वह माया ही जब कि वेदान्त सिद्धान्त मे तात्त्विक नहीं है, अध्यस्त है, कल्पित है तब उसके परिणामस्वरूप अन्य सभी मायिको को भी अध्यस्त ही मानना होगा कल्पित ही मानना होगा । ऐसी परिस्थिति मे अन्त करण और तदधीन परिच्छिन्नता प्रयुक्त जीवत्व आदि सभी मायात्मक अज्ञान के ही अन्दर अन्तर्मुक्ति के कारण अध्यस्त ही मान्य होंगे, कल्पित ही कहे जायेंगे और अध्यस्त की सत्ता अधिष्ठान की सत्ता के अतिरिक्त और कुछ होती नहीं इसलिए अन्त करण, जीव, जीवत्व आदि की भी सत्ता चैतन्यात्मक ब्रह्म की सत्ता से अतिरिक्त होगी नहीं, अत उक्त चैतन्य से अतिरिक्त और कोई तात्त्विक सत् नहीं होने के कारण अद्वैत की मान्यता मे कोई बाधा नहीं उपस्थित होती है । तो यह कथन भी इसलिए सगत नहीं हो पायेगा कि प्रत्येक कल्पना का यह निश्चित स्वभाव पाया जाता है कि उसका कोई-न-कोई कल्पक अवश्य होता है । सीप मे चाँदी की कल्पना और माला मे सर्प की कल्पना निष्कर्तृक कभी नहीं देखी जाती । फलत समग्र जगत् के मिथ्यात्वसाधक दृष्टान्त रूप मे सारे दृष्टान्त स्थलो मे जब कि कल्पनाएँ किञ्चित्कर्तृक ही होती हुई पायी जाती हैं तब प्राथमिक माया कल्पना को भी किञ्चित्कर्तृक ही मानना होगा । परन्तु कठिनता यह है कि वहाँ किञ्चित् पद का बोध्य कौन होगा ? जीव आदि की तो किसी की अस्तित्ता उस समय सम्भव कही जा नहीं पायेगी । क्योंकि अज्ञानात्मक-माया की कल्पना के पूर्व आज्ञानिक

अनेक हो जाते हैं, विभिन्न प्रतीत होते हैं तद्वत् बिम्बभूत ब्रह्मचैतन्य तत्त्वतः एक होने पर भी विभिन्न जलपात्र स्थानीय अन्तःकरणों की विभिन्नता के अनुसार अन्तःकरणों में पड़ने वाले प्रतिबिम्ब-चैतन्य विभिन्न हो जाते हैं। अनेक हो जाते हैं। ये विभिन्नता-प्राप्त प्रतिबिम्ब-चैतन्य ही होते हैं जीवात्मा, जो तत्त्वतः बिम्बचैतन्यरूप ही होते हैं। क्योंकि प्रतिबिम्ब और बिम्ब इन दोनों में तत्त्वतः कोई अन्तर होता नहीं। इस वस्तुस्थिति के अनुसार विभिन्न अन्तःकरण-प्रतिबिम्बित चैतन्य ही कहलाते हैं जीवात्मा। इसलिए वे ही होते हैं प्रमाता। इस प्रकार अवच्छेदवादी और बिम्ब-प्रतिबिम्बवादी वेदान्त-सम्प्रदायों के अन्दर प्रमाता के सम्बन्ध में महान् मतभेद पाया जाता है।

इतना ही नहीं, बिम्ब-प्रतिबिम्बवाद को आदर देने वाले वेदान्तियों के बीच भी प्रमाता के सम्बन्ध में मतैक्य नहीं पाया जाता है। क्योंकि एक दल जहाँ अन्तःकरणों में प्रतिबिम्बित विभिन्न चैतन्यों को जीवात्मा-मानते हुए उन्हें प्रमाता मानता है, वहाँ दूसरा बिम्ब-प्रतिबिम्बवादियों का दल ऐसा न मान कर एक अविद्या में प्रतिबिम्बित चैतन्य को जीव मानता है। जिसका परिणाम यह निकलता है कि प्रमाता जीवात्मा अनेक न होकर एक ही रह जाता है। क्योंकि प्रतिबिम्ब-स्थानभूत अविद्या एक ही होती है, अन्तःकरण के समान विभिन्न नहीं। अतः इस प्रकार भी प्रमाता जीवात्मा के सम्बन्ध में अद्वैत-वेदान्तियों के बीच मतभेद पाया जाता है। वेदान्तियों का तीसरा सम्प्रदाय जिसे वार्त्तिककार का सम्प्रदाय कहा जाता है वह इस प्रमाता जीवात्मा के सम्बन्ध में अपना निर्णय विवेचकों के समक्ष यह उपस्थित करता है कि प्रमाता जीवात्मा न तो अन्तःकरणावच्छिन्न या अविद्या-वच्छिन्न चैतन्यस्वरूप है और न अन्तःकरण प्रतिबिम्ब चैतन्य या अविद्या में प्रतिबिम्बित चैतन्यस्वरूप है। किन्तु वह अन्तःकरण या अविद्या में प्रतीत होने वाला चैतन्याभासस्वरूप है। आभास और प्रतिबिम्ब में महान् अन्तर यह होता है कि प्रतिबिम्ब जहाँ तत्त्वतः बिम्बात्मक होने के कारण तात्त्विक होता है आभास वहाँ तात्त्विक न होकर मिथ्या छाया-स्वरूप होता है। इस प्रकार जब कि वेदान्ती लोग स्वयं प्रमाता के सम्बन्ध में एकमत नहीं हो पाते आपसी फूट उनकी हटती नहीं तो “घर फूटे तो अमार लूटे” इस लौकिक कहावत के अनुसार और लोग तो, और वेदान्तवाद को मान्यता नहीं देंगे।

बिम्ब-प्रतिबिम्बवाद और आभासवाद इन दोनों मतों में भी अवच्छेदवाद की तरह जीव की प्राथमिकता की अनुपपत्ति उसी प्रकार अनिवार्य दीख पड़ती है जिस प्रकार अवच्छेदवादी वेदान्त सिद्धान्त में बतलाया गया है। क्योंकि इन दोनों पक्षों में भी प्रतिबिम्ब या आभास के आधार रूप में इन दोनोंवादों की मान्यता पक्ष में भी अन्तःकरण या अविद्या की आवश्यकता अनिवार्य रूप से विवेचकों को प्रतीत होती है। उक्त अन्तःकरण या अविद्या को यदि तात्त्विक, अनादि माव माना जाय तो उनका विगम सम्भव न हो सकने के

ही चाहिए तो भौतिक अणुओं को अर्थात् पृथिवी, जल, तेज और वायु इनके पर समुदाय को नित्य एक चेतन जगत्कर्त्ता परमेश्वर का शरीर माना जा सकता है। यह कह कर चेतन परमेश्वर का खण्डन नहीं किया जा सकता कि शरीररहित होने कारण जगत्कर्त्ता के रूप में वे मान्य नहीं हो सकते। ईश्वर के सम्बन्ध में इस प्र दार्शनिक मतभेदों को देखते हुए यह अनायास लोगों के हृदय में प्रबल रूप में जित उदित हो सकती है कि चार्वाक-सिद्धान्त ईश्वर मानता है या नहीं ? तो इसके सम में ज्ञातव्य यह है कि यह दर्शन विशेष रूप से दार्ष्टिक होने के कारण अधिकतर लौ जीवन-व्यवस्था से ही सम्बन्ध रखने वाली वस्तुओं के ही विवेचन को अपना कर्त्तव्य समझता है। इसके अनुसार यह चार्वाक-सिद्धान्त लोक-शासक-प्रमाता को ही उ नोपयोगी लोकव्यवस्था के अनुकूल ईश्वर मानता है। और इसके अतिरिक्त जाग उत्पत्ति स्थिति और प्रलय के लिए यदि ईश्वर की अपेक्षा प्रतीत हो तो भूतसमष्ट्या महासमवाय को ही ईश्वर यहाँ मान्य समझना चाहिए। अभौतिक ईश्वर की मान इसलिए उचित एवं अपेक्षित नहीं कही जा सकती कि जब कि भूत-चैतन्य यहाँ अनि रूप से मान्य है तब अभौतिक कोई चैतन्य या चेतन आ ही कहाँ से सकता, जिसे ईश्व परमेश्वर माना जाय ? अनीश्वरवादी जिन युक्तियों से ईश्वरीय सत्ता का खण्डन कर वे युक्तियाँ इन चार्वाकीय दोनों ईश्वरों की मान्यता में बाधक नहीं हो सकती। यथ अनीश्वरवादी लोगों का ईश्वरीय मान्यता के विरुद्ध प्रबल कथन यह है कि परमे को जगत् की सृष्टि के लिए जो इच्छा या प्रवृत्ति होती है वह स्वार्थ होती है या परा स्वार्थ वह इच्छा एवं प्रवृत्ति होती है यह बात इसलिए नहीं कही जा सकती कि परमे भी यदि स्वार्थी हो, तो वह फिर परमेश्वर ही कैसे कहलायेगा ? क्योंकि ऐसी इच्छ आकीटपतङ्ग सभी प्राणी जीवात्माओं को हुआ करती है। ऐसी परिस्थिति में वह स्व परमेश्वर भी फलत जीवकोटि प्रविष्ट ही हो जाता है। वह भी जीव ही कहलाने अधिकारी हो जाता है परमेश्वर कहलाने का नहीं। और यदि उस परमेश्वर को प प्रवृत्तिशील एवं इच्छाशील माना जाय, तो यह भी युक्तिसंगत इसलिए नहीं कहला पा कि शरीर और विषय आदि भौतिक-अवयवियों की उत्पत्ति होने के अनन्तर कोई भी इन भौतिक साधनों की असम्पन्नता-प्रयुक्त दु खी हो सकता है, सृष्टिके पूर्व नहीं। पराथ प्र एवं इच्छा करणामूलक ही होगी परमेश्वर की। परन्तु यदि वे भौतिक वस्तुओं की उ हीन करते तो भौतिक साधनों से सम्पन्नता और असम्पन्नता के प्रश्न ही नहीं उठने, यत्र कोई अपने को दु खी अनुभव करता और उन दुखी जीवों के दु ख की निवृत्ति के। परमेश्वर और उनकी इच्छा एवं प्रवृत्ति की आवश्यकता आ पड़ती। सारांश यह सृष्टि के पूर्व तो कोई जीव दुखी ही नहीं कहा जा सकता जिसके दु ख निवृत्त्यर्थ उन्हे कर

दोनों ही दर्शनो के महान् आचार्य उदयन ने परमेश्वर की ही मिट्टिके लिए “परमात्मतत्त्व-विवेक” का, जिसे उन्होंने अपने भक्त हृदय के अनुसार “कुसुमाजलि” कहा है, प्रणयन किया है। सभी नैयायिक एवं वैशेषिक लोगो का ईश्वर की मान्यता के सम्बन्ध में मुख्य रूप में कहना यह है कि पृथिवी, जल, तेज और वायु इन चारों के परमाणु जीर आकाश, काल, दिक्, आत्मा और मन ये हैं नित्य द्रव्य। इन्हें छोड़ कर अन्य सारे द्रव्य हैं जन्म ज्ञान उत्पत्तिशील। क्योंकि आरम्भ-वादी सिद्धान्त में सत्कार्यवाद मान्य होता नहीं कि मारी वस्तुओं को पहले से ही विद्यमान माना जाय। ऐसी परिस्थिति में यह भी मानना आवश्यक है कि इस महान् ब्रह्माण्ड स्वरूप कार्य का उत्पाद होता है और उसे कोई-न-कोई करता है। हम लोगो के अन्दर का कोई भी जीव तो इस विशाल ब्रह्माण्ड का निर्माण कर नहीं सकता। अतः इस विशाल ब्रह्माण्डात्मक कार्य के कर्त्ता के रूप में परमेश्वर का अस्तित्व मानना आवश्यक है। जब इस पर इन ईश्वरवादी विवेचको के समक्ष यह प्रश्न उपस्थित किया जाता है निरीश्वरवादियों की ओर से कि कर्त्ता कोई भी क्यों न हो वह नियमत शरीरी अर्थात् शरीरवाला ही देखा जाता है। समग्र ब्रह्माण्ड के कर्त्ता रूप में मान्य परमेश्वर को शरीरी मानना सम्भव नहीं। क्योंकि शरीर नियमत भौतिक ही पाया जाता है। और भूत सारे उनके द्वारा विरचनीय ब्रह्माण्ड के ही अन्दर आने वाले होते हैं। कार्य कोटि में आने वाला कारण कोटि में कैसे जा सकता? अतः परमेश्वर को मान्यता कैसे दी जा सकती? तो इसके उत्तर में ईश्वरवादी नैयायिकों और वैशेषिकों की ओर से यह कहा जाता है कि कार्य के लिए किसी-न-किसी कर्त्ता का ही होना आवश्यक है। वह कर्त्ता शरीरी ही हो यह कोई नियम नहीं है। अतः बिना शरीर का भी जगत् का कर्त्ता मान्य हो सकता है। इन लोगो के इस कथन का अभिप्राय यह है कि जो लोग जगत् को स्वभाविक मानते हैं, प्राकृत मानते हैं उनके मत में भी इस जगत् का आविर्भावात्मक कार्य और स्वभाव या प्रकृतिस्वरूप उसका कर्त्ता माना ही जाता है। प्रकृति और स्वभाव को भी हम लोगो की तरह नाक, कान आदि युक्त शरीरी कहा नहीं जा सकता। फलतः अशरीरी कर्त्ता उन्हें भी मानना ही पड़ता है फिर हम जब चेतन अशरीरी कर्त्ता की मान्यता बतलाते हैं तो क्यों यह प्रश्न वे उठाते हैं कि अशरीरी कर्त्ता कैसे हो सकता? अतः अशरीरी चेतन जगत्कर्त्ता ईश्वर अवश्य मान्य है। कुछ नैयायिकों ने इस निरीश्वरवादी तर्क के उत्तर में यह कहते पाये जाते हैं कि यदि जगत्कर्त्ता ईश्वर को शरीर भी होना

(१४८) कार्यायोजनघृत्यादे पदात्प्रत्ययत श्रुते ।

वाक्यात् सख्या विशेषाच्च साध्यो विश्वविदध्यय ॥१॥

—न्यायकुसुमाजलि, ५ स्तवक।

ही चाहिए तो भौतिक अणुओं को अर्थात् पृथिवी, जल, तेज और वायु इनके परमाणु समुदाय को नित्य एक चेतन जगत्कर्त्ता परमेश्वर का शरीर माना जा सकता है। अतः यह कह कर चेतन परमेश्वर का खण्डन नहीं किया जा सकता कि शरीररहित होने के कारण जगत्कर्त्ता के रूप में वे मान्य नहीं हो सकते। ईश्वर के सम्बन्ध में इस प्रकार दार्शनिक मतभेदों को देखते हुए यह अनायास लोगों के हृदय में प्रबल रूप में जिज्ञासा उदित हो सकती है कि चार्वाक-सिद्धान्त ईश्वर मानता है या नहीं ? तो इसके सम्बन्ध में ज्ञातव्य यह है कि यह दर्शन विशेष रूप से दाण्डिक होने के कारण अधिकतर लौकिक जीवन-व्यवस्था से ही सम्बन्ध रखने वाली वस्तुओं के ही विवेचन को अपना मुख्य कर्त्तव्य समझता है। इसके अनुसार यह चार्वाक-सिद्धान्त लोक-शासक-प्रमाता को ही जीव-नोपयोगी लोकव्यवस्था के अनुकूल ईश्वर मानता है। और इसके अतिरिक्त जागतिक उत्पत्ति स्थिति और प्रलय के लिए यदि ईश्वर की अपेक्षा प्रतीत हो तो भूतसमष्ट्यात्मक महासमवाय को ही ईश्वर यहाँ मान्य समझना चाहिए। अभौतिक ईश्वर की मान्यता इसलिए उचित एवं अपेक्षित नहीं कही जा सकती कि जब कि भूत-चैतन्य यहाँ अनिवार्य रूप से मान्य है तब अभौतिक कोई चैतन्य या चेतन आ ही कहाँ से सकता, जिसे ईश्वर या परमेश्वर माना जाय ? अनीश्वरवादी जिन युक्तियों से ईश्वरीय सत्ता का खण्डन करते हैं वे युक्तियाँ इन चार्वाकीय दोनों ईश्वरों की मान्यता में बाधक नहीं हो सकती। यथा— अनीश्वरवादी लोगों का ईश्वरीय मान्यता के विरुद्ध प्रबल कथन यह है कि परमेश्वर को जगत् की सृष्टि के लिए जो इच्छा या प्रवृत्ति होती है वह स्वार्थ होती है या परार्थ ? स्वार्थ वह इच्छा एवं प्रवृत्ति होती है यह बात इसलिए नहीं कही जा सकती कि परमेश्वर भी यदि स्वार्थी हो, तो वह फिर परमेश्वर ही कैसे कहलायेगा ? क्योंकि ऐसी इच्छा तो आकीटपतङ्ग सभी प्राणी जीवात्माओं को हुआ करती है। ऐसी परिस्थिति में वह स्वार्थी परमेश्वर भी फलतः जीवकोटि प्रविष्ट ही हो जाता है। वह भी जीव ही कहलाने का अधिकारी हो जाता है परमेश्वर कहलाने का नहीं। और यदि उस परमेश्वर को परार्थ प्रवृत्तिशील एवं इच्छाशील माना जाय, तो यह भी युक्तिसंगत इसलिए नहीं कहला पायेगा कि शरीर और विषय आदि भौतिक-अवयवियों की उत्पत्ति होने के अनन्तर कोई भी जीव इन भौतिक साधनों की असम्पन्नता-प्रयुक्त दुःखी हो सकता है, सृष्टिके पूर्व नहीं। परार्थ प्रवृत्ति एवं इच्छा कष्टनामूलक ही होगी परमेश्वर की। परन्तु यदि वे भौतिक वस्तुओं की उत्पत्ति हीन करते तो भौतिक साधनों से सम्पन्नता और असम्पन्नता के अग्रही नहीं उठने, यन्प्रयत्न कोई अपने को दुःखी अनुभव करता और उन दुःखी जीवों के दुःख की निवृत्ति के लिए परमेश्वर और उनकी इच्छा एवं प्रवृत्ति की आवश्यकता जा पड़ती। माराग यह कि सृष्टि के पूर्व तो कोई जीव दुःखी ही नहीं कहा जा सकता जिसके दुःख निवृत्त्यर्थ उन्हे कष्टना-

मूलक सृष्टि की अपेक्षा प्रतीत हो। अतः ससार के मृष्ट्यर्थ परमेश्वर की आवश्यकता नहीं बतलाई जा सकती।

परन्तु इस प्रकार किया जाने वाला ईश्वर का खण्डन चार्वाक-मम्मन ईश्वर का खण्डन नहीं हो पाता। क्योंकि प्राणिव्यवहार के लिए अपेक्षित मुख्यव्यवस्था के सम्पादक रूप में मान्य लौकिक शासकस्वरूप ईश्वर भी उक्त व्यवस्था के लिए निर्णीत कानूनम्वत्प नियम को मान्यता देने वाले समाज का ही एक सदस्य होता है, वह भी उस नियम में उसी प्रकार आवद्ध रहता है जैसे अन्य मानव। इसीलिए जब वह भी निर्णीत नियम के प्रतिकूल आचरण करता है तो समाज उसका विरोध करता है और वह ईश्वर पद में च्युत हो जाता है। प्राचीन एकतन्त्र शासन के अस्तित्व काल में भी अनेक नियमोत्पलघनकारी शासकों की पदच्युति प्राचीन साहित्य में वर्णित पायी जाती है। फलतः विचारपूर्वक देखने पर लौकिक व्यवस्था की अक्षुण्णता के सम्पादक रूप में लौकिक ईश्वर का स्थान मुख्य रूप में उन नियमों को ही प्राप्त होता है जिनके आधार पर शासक स्वयं भी उन नियमों की मान्यता में आवद्ध रहते हुए लोकमर्यादा को सुव्यवस्थित रखता है। उन नियमों के प्रवर्तक एवं स्थापक तथा आवश्यकता के अनुसार परिवर्तक होने के कारण ही लौकिक शासक ईश्वर कहलाता है। इस ईश्वर के सम्बन्ध में उक्त प्रश्न उठता ही नहीं। क्योंकि यह ईश्वर जगत्कर्त्ता के रूप में तो मान्य है नहीं कि इसके सम्बन्ध में उक्त प्रकार उठाया जाने वाला प्रश्न औचित्य प्राप्त कर सके। रही बात यहाँ मान्य भूतसमवायात्मक ईश्वर की, तो उसके सम्बन्ध में भी उक्त प्रश्न इसलिए नहीं उठाया जा सकता कि यहाँ इस भौतिक-सृष्टि का कर्त्ता वह भूतसमवायात्मक ईश्वर, घटककर्त्ता कुम्भकार आदि के समान कोई अतिरिक्त स्फुट चैतन्य रूप में तो मान्य है नहीं कि उसके सम्बन्ध में स्वार्थ या करुणा का प्रश्न उठाया जा सके। इसे ही जगह-जगह पर भूतात्मा शब्द से महाभारत और पुराणों के अन्दर कहा गया है।

अब यहाँ शङ्का यह उठ खड़ी हो सकती है कि इस लोकप्रणिति का कारण क्या है कि चार्वाक-सिद्धान्त ईश्वर मानता नहीं? तो इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि न्याय-वैशेषिक दर्शन एवं लौकिकाधारणा में जैसा परमेश्वर मान्य है वैसा परमेश्वर चार्वाक दृष्टिकोण में मान्य न होने के कारण साधारणतया लोग यह कहते हैं कि चार्वाक-सिद्धांत ईश्वर मानता नहीं। यदि यह जिज्ञासा व्यक्त की जाय कि वैसा ही परमेश्वर यहाँ भी क्यों न माना जाता है? तो इसके उत्तर में निरीश्वरवादियों द्वारा उपस्थापित उक्त एवं अन्य युक्तियों को उपस्थित किया जा सकता है। उदाहरण के रूप में वैषम्य और नैर्बुध्य दोषों को तादृश परमेश्वर की मान्यता में बाधक रूप से उपस्थित किया जा सकता है। यदि भूतात्मा के अतिरिक्त व्यापक परमेश्वर माना जाय और उसे ही पूर्ण रूप से विधाता एवं व्यवस्थापक माना जाय तो उसके ऊपर यह महान् दायित्व आ गिरता है कि उसने

प्राणियों को केवल सुखी ही क्यों न बनाया ? दुःखी क्यों बनाया ? यदि सुखी और दुःखी दोनों ही बनाया, फिर भी सभी प्राणियों को समान रूप से सुखी एवं दुःखी उन्हे बनाना चाहिए था, जैसा कि उन्होंने किया नहीं। कुछ ईश्वरवादियों ने जो इस दोष के निराकरण में यह कहा है कि इसे उनकी लीला समझना चाहिए। अर्थात् उनके लिए तो यह ससार एक क्रीडा मात्र है। क्रीडा में सुख दुःख नहीं देखे जाते हैं। तो यह कथन भला तार्किक-दृष्टिकोण से कैसे सगत कहा जा सकता है ? यह उनकी क्रीडा तो फिर चिड़ियों को मार कर की जाने वाली लडको की क्रीडा से ऊपर नहीं उठ सकती। और क्रीडा में इस प्रकार छूट देने पर तो सभी प्राणी क्रीडा के बहाने मनमाना करने के अधिकारी हो बैठते हैं। जिसका प्रवर्तनप्रयुक्त दोष उस ईश्वर के ऊपर ही आ गिरता है। यह कह कर भी इस प्रश्न को नहीं ढाला जा सकता कि “समर्थ को दोष लगता नहीं”। क्योंकि ऐसा मानने पर सारी लोकव्यवस्था इसलिए अस्तव्यस्त हो उठती है कि सामर्थ्य में तारतम्य के कारण दुर्बल से सबल व्यक्ति समर्थ होता ही है। फलतः प्रबल व्यक्तिकर्तृक दुर्बलो का पीडन उचित कहलाने लगेगा। जिसे कि किसी प्रकार उचित नहीं कहा जा सकता। यदि अतिरिक्त ईश्वरवादियों की ओर से यह कहा जाय कि उक्त वैषम्य दोष का निराकरण अदृष्टवाद का आदर करके किया जा सकता है। अर्थात् यदि यह कहा जाय कि परमेश्वर प्राणियों को उनसे किये गये अच्छे और बुरे कर्म-जनित पुण्य और पाप के अनुसार फल देते हैं। इसलिए उनके ऊपर पक्षपात का आरोप नहीं किया जा सकता, विषमता की आपत्ति नहीं दी जा सकती। तो यह कथन इसलिए सगत नहीं हो पायेगा कि तब तो ईश्वर का स्थान अदृष्ट ही ले लेगा। यह भली-भाँति कहा जा सकेगा कि तब अदृष्ट को ही भोगनियामक मान लिया जाय तदर्थ ईश्वर मानने की कोई आवश्यकता नहीं।

चार्वाकसम्मत भूतसमवायस्वरूप परमेश्वर की मान्यता पक्ष में ऐसी कोई समस्या इसलिए नहीं उपस्थित होगी कि वह चेतनभूतात्मा स्वयं समग्र चराचर रूप धारण करता है इसलिए अतिरिक्त कोई रह ही नहीं जा पाता जिसके कारण उक्त वैषम्य नैर्घृण्य आदि की आपत्ति दी जा सके। यदि यहाँ यह कहा जाय कि चार्वाक दर्शन तो निरीश्वरवादी नास्तिक दर्शन कहा जाता है फिर चार्वाकीय दृष्टिकोण में परमेश्वर का अस्तित्व वर्णन कैसे सगत कहा जा सकता ? तो इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि वह अमान्यता भूतसमवाय से भिन्न चेतन परमेश्वर के विषय में समझनी चाहिए। क्योंकि तादृश परमेश्वर की मान्यता पक्ष में लोकगत सुव्यवस्था का सम्पादक दण्ड सुव्यवस्थित नहीं हो सकता। क्योंकि वैसा परमेश्वर मान्य होने पर उसे ही कर्म के उचित फल का विधाता मानना होगा जैसा कि और लोग मानते ही हैं। फलतः सच्चा न्यायाधीश उसे ही मानना होगा। ऐसी परिस्थिति में कोई भी लौकिक शासक या न्यायाधीश कैसे अपराधी को दण्ड दे पायेगा। क्योंकि एक

मूलक सृष्टि की अपेक्षा प्रतीत हो। अतः ससार के सृष्ट्यर्थ परमेश्वर की आवश्यकता नहीं बतलायी जा सकती।

परन्तु इस प्रकार किया जाने वाला ईश्वर का खण्डन चार्वाक-सम्मत ईश्वर का खण्डन नहीं हो पाता। क्योंकि प्राणिव्यवहार के लिए अपेक्षित सुव्यवस्था के सम्पादक रूप में मान्य लौकिक शासकस्वरूप ईश्वर भी उक्त व्यवस्था के लिए निर्णीत कानूनस्वरूप नियम को मान्यता देने वाले समाज का ही एक सदस्य होता है, वह भी उम नियम में उसी प्रकार आवद्ध रहता है जैसे अन्य मानव। इसीलिए जब वह भी निर्णीत नियम के प्रतिकूल आचरण करता है तो समाज उसका विरोध करता है और वह ईश्वर पद से च्युत हो जाता है। प्राचीन एकतन्त्र शासन के अस्तित्व काल में भी अनेक नियमोल्लघनकारी शासकों की पदच्युति प्राचीन साहित्य में वर्णित पायी जाती है। फलतः विचारपूर्वक देखने पर लौकिक व्यवस्था की अक्षुण्णता के सम्पादक रूप में लौकिक ईश्वर का स्थान मुख्य रूप से उन नियमों को ही प्राप्त होता है जिनके आधार पर शासक स्वयं भी उन नियमों की मान्यता में आवद्ध रहते हुए लोकमर्यादा को सुव्यवस्थित रखता है। उन नियमों के प्रवर्त्तक एवं स्थापक तथा आवश्यकता के अनुसार परिवर्त्तक होने के कारण ही लौकिक शासक ईश्वर कहलाता है। इस ईश्वर के सम्बन्ध में उक्त प्रश्न उठता ही नहीं। क्योंकि यह ईश्वर जगत्कर्त्ता के रूप में तो मान्य है नहीं कि इसके सम्बन्ध में उक्त प्रकार उठाया जाने वाला प्रश्न औचित्य प्राप्त कर सके। रही बात यहाँ मान्य भूतसमवायात्मक ईश्वर की, तो उसके सम्बन्ध में भी उक्त प्रश्न इसलिए नहीं उठाया जा सकता कि यहाँ इस भौतिक-सृष्टि का कर्त्ता वह भूतसमवायात्मक ईश्वर, घटककर्त्ता कुम्भकार आदि के समान कोई अतिरिक्त स्फुट चैतन्य रूप में तो मान्य है नहीं कि उसके सम्बन्ध में स्वार्थ या करुणा का प्रश्न उठाया जा सके। इमे ही जगह-जगह पर भूतात्मा शब्द से महाभारत और पुराणों के अन्दर कहा गया है।

अब यहाँ शङ्का यह उठ खड़ी हो सकती है कि इस लोकप्रियता का कारण क्या है कि चार्वाक-सिद्धान्त ईश्वर मानता नहीं? तो इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि न्याय-वैशेषिक दर्शन एवं लौकिकाधारणा में जैसा परमेश्वर मान्य है वैसा परमेश्वर चार्वाक दृष्टिकोण में मान्य न होने के कारण साधारणतया लोग यह कहते हैं कि चार्वाक-सिद्धान्त ईश्वर मानता नहीं। यदि यह जिज्ञासा व्यक्त की जाय कि वैसा ही परमेश्वर यहाँ भी क्यों न माना जाता है? तो इसके उत्तर में निरीश्वरवादियों द्वारा उपस्थापित उक्त एवं अन्य युक्तियों को उपस्थित किया जा सकता है। उदाहरण के रूप में वैषम्य और नैर्घृण्य दोषों को तादृश परमेश्वर की मान्यता में बाधक रूप से उपस्थित किया जा सकता है। यदि भूतात्मा के अतिरिक्त व्यापक परमेश्वर माना जाय और उसे ही पूर्ण रूप से विधाता एवं व्यवस्थापक माना जाय तो उसके ऊपर यह महान् दायित्व आ गिरता है कि उसने

प्राणियों को केवल सुखी ही क्यों न बनाया ? दुःखी क्यों बनाया ? यदि सुखी और दुःखी दोनों ही बनाया, फिर भी सभी प्राणियों को समान रूप से सुखी एवं दुःखी उन्हें बनाना चाहिए था, जैसा कि उन्होंने किया नहीं। कुछ ईश्वरवादियों ने जो इस दोष के निराकरण में यह कहा है कि इसे उनकी लीला समझना चाहिए। अर्थात् उनके लिए तो यह ससार एक क्रीडा मात्र है। क्रीडा में सुख दुःख नहीं देखे जाते हैं। तो यह कथन भला तार्किक-दृष्टिकोण से कैसे सगत कहा जा सकता है ? यह उनकी क्रीडा तो फिर चिड़ियों को मार कर की जाने वाली लडकों की क्रीडा से ऊपर नहीं उठ सकती। और क्रीडा में इस प्रकार छूट देने पर तो सभी प्राणी क्रीडा के बहाने मनमाना करने के अधिकारी हो बैठते हैं। जिसका प्रवर्तनप्रयुक्त दोष उस ईश्वर के ऊपर ही आ गिरता है। यह कह कर भी इस प्रश्न को नहीं टाला जा सकता कि “समर्थ को दोष लगता नहीं”। क्योंकि ऐसा मानने पर सारी लोकव्यवस्था इसलिए अस्तव्यस्त हो उठती है कि सामर्थ्य में तारतम्य के कारण दुर्बल से सबल व्यक्ति समर्थ होता ही है। फलतः प्रबल व्यक्ति कर्तृक दुर्बलों का पीड़न उचित कहलाने लगेगा। जिसे कि किसी प्रकार उचित नहीं कहा जा सकता। यदि अतिरिक्त ईश्वरवादियों की ओर से यह कहा जाय कि उक्त वैषम्य दोष का निराकरण अदृष्टवाद का आदर करके किया जा सकता है। अर्थात् यदि यह कहा जाय कि परमेश्वर प्राणियों को उनसे किये गये अच्छे और बुरे कर्म-जनित पुण्य और पाप के अनुसार फल देते हैं। इसलिए उनके ऊपर पक्षपात का आरोप नहीं किया जा सकता, विषमता की आपत्ति नहीं दी जा सकती। तो यह कथन इसलिए सगत नहीं हो पायेगा कि तब तो ईश्वर का स्थान अदृष्ट ही ले लेगा। यह भली-भाँति कहा जा सकेगा कि तब अदृष्ट को ही भोगनियामक मान लिया जाय तदर्थ ईश्वर मानने की कोई आवश्यकता नहीं।

चार्वाकसम्मत भूतसमवायस्वरूप परमेश्वर की मान्यता पक्ष में ऐसी कोई समस्या इसलिए नहीं उपस्थित होगी कि वह चेतनभूतात्मा स्वयं समग्र चराचर रूप धारण करता है इसलिए अतिरिक्त कोई रह ही नहीं जा पाता जिसके कारण उक्त वैषम्य नैर्घृण्य आदि की आपत्ति दी जा सके। यदि यहाँ यह कहा जाय कि चार्वाक दर्शन तो निरीश्वरवादी नास्तिक दर्शन कहा जाता है फिर चार्वाकीय दृष्टिकोण में परमेश्वर का अस्तित्व वर्णन कैसे सगत कहा जा सकता ? तो इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि वह अमान्यता भूतसमवाय से भिन्न चेतन परमेश्वर के विषय में समझनी चाहिए। क्योंकि तादृश परमेश्वर की मान्यता पक्ष में लोकगत सुव्यवस्था का सम्पादक दण्ड सुव्यवस्थित नहीं हो सकता। क्योंकि वैसा परमेश्वर मान्य होने पर उसे ही कर्म के उचित फल का विधाता मानना होगा जैसा कि और लोग मानते ही हैं। फलतः सच्चा न्यायाधीश उसे ही मानना होगा। ऐसी परिस्थिति में कोई भी लौकिक शासक या न्यायाधीश कैसे अपराधी को दण्ड दे पायेगा। क्योंकि एक

ही व्यक्ति को एक ही अपराध के फलस्वरूप दो दण्ड नहीं दिये जा सकते । और साथ ही लौकिक न्यायाधीश अन्य सच्चे न्यायाधीशस्वरूप परमेश्वर की ओर दृष्टि जाने पर अपने दण्ड-सम्बन्धी निर्णय पर औचित्य का निर्णय न कर सकने के कारण दण्डाज्ञा के समय सन्दिग्ध हो उठेगा । इस प्रकार दण्ड-विधान में शैथिल्य उपस्थित हो आयेगा । भूतसमवायात्मक ईश्वर मानने पर उस दृष्टि में दण्ड्य, दण्ड और दाण्डिक सभी उसके कुक्षि में ही आ जाते हैं । इसलिए वह भूतसमवायात्मक ईश्वर दाण्डिक क्षेत्रगत न्यायाधीश का आमन ग्रहण करता नहीं । अतः लौकिक दण्ड्य-दाण्डिकभाव अक्षुण्ण रह जाता है, उसकी अमान्यता अथवा उसमें किसी प्रकार की बाधा आपन्न होती नहीं । अतः उक्त भूतसमवायात्मक परमेश्वर के अतिरिक्त शरीरात्मक प्रमाता ईश्वर लौकिक मुख्यव्यवस्था के लिए अवश्य मान्य होता है । भूतसमवायात्मक ईश्वर की मान्यता में “सर्वखल्विदं ब्रह्म”, “इदं सर्वं यदपमात्मा” (वृ २।४।६) आदि श्रुतियाँ भी पूर्ण साहाय्य करती हैं ।

चार्वाक-सम्मत मन, मस्तिष्क—

प्रमाण शब्द के अर्थ दो होते हैं प्रमा और उसका करण अर्थात् उसके प्रति असाधारण रूप से कारण होने वाला । इन दो प्रमाणों के अन्दर मुख्य प्रमात्मक प्रमाण पहले विस्तृत रूप से विवेचित हो चुका है और यह भी कहा जा चुका है कि प्रमाकरणात्मक प्रमाण केवल मन ही इस चार्वाक सिद्धान्त में मान्य है । इस मन से ही उत्पन्न होने के कारण यहाँ सारे प्रमात्मक-ज्ञान प्रत्यक्ष ही हो जाते हैं । ये सारी बातें भी पहले बतलायी जा चुकी हैं । एक नव्यनैयायिक रघुनाथ शिरोमणि को छोड़ कर अन्य सभी नैयायिक एवं वैशेषिक मन को अमौक्तिक मानते हैं और परमाणु-परिमाणयुक्त मानते हैं । वे लोग अमौक्तिक इसलिए मन को मानते हैं कि भौतिक मानने पर उसे किमौक्तिक माना जायगा ? किसी भी एक भूतस्वरूप उसे मानने पर उसके द्वारा उस भूत में असाधारण रूप से विद्यमान गुण काही ग्रहण हो पायेगा जैसा कि होता नहीं । अतः मन को भौतिक नहीं माना जा सकता । मन को परम अणु नैयायिक और वैशेषिक लोग इसलिए मानते हैं कि उसे शरीरव्यापी अथवा व्यापक मानने पर एक ही समय अनेक ज्ञानों का उत्पाद आपन्न हो उठता है जैसा कि नैयायिक एवं वैशेषिक लोग मानते नहीं ।^{१४६} मन अणु होने के कारण ही सुषुप्ति काल में पुरीतत् नामक नाडी में मन प्रविष्ट हो जाने के कारण न्याय वैशेषिक मत में ज्ञान नहीं उत्पन्न होता । उस मन को भी कुछ लोग आत्मा मानना चाहते थे किन्तु नैयायिकों ने इसके विरुद्ध यह कहा कि करणता और कर्तृता ये दोनों धर्म आपस में अत्यन्त विरुद्ध हैं

(१४६) ** सुषुप्तिकाले त्वच्च त्यक्त्वा पुरीतति वर्त्तमानेन मनसा ज्ञानाजननम् ।

—न्यायसिद्धान्तमुक्तावली, प्रत्यक्ष-परिच्छेद ।

अतः ये दोनों एकत्र किसी प्रकार भी नहीं रह सकते। इसलिए मन को ही कर्त्ता और करण दोनों नहीं माना जा सकता। यदि यह कहा जाय कि मन को कर्त्ता ही केवल मान लिया जाय, तो इस पर नैयायिकों की ओर से कहा गया यह समझना चाहिए कि तब मन के स्थान में किसी और को करण मानना ही होगा। क्योंकि कर्त्ता कभी करण निरपेक्ष होकर किया का सम्पादन करता हुआ पाया जाता नहीं। और ऐसा मान लेने पर फलतः मन से अतिरिक्त ही आत्मा को मान्यता प्राप्त होगी। क्योंकि ऐसी परिस्थिति में वस्तुस्थिति यह होगी कि आत्मा को आत्मा न कह कर मन नाम से कहा जायगा और मन को मन न कह कर किसी अन्य नाम से पुकारा जायगा। फलतः उक्त विवाद नाममात्र के लिए किया जाने वाला विवाद कहा जायगा।

मन को आत्मा न मानने के पक्ष में नैयायिकों और वैशेषिकों की ओर से एक युक्ति यह भी बतलायी गयी है कि मन को आत्मा मानने पर अनुपपत्ति यह आ बैठेगी कि आत्मगत ज्ञान सुख, दुःख आदि का मानस प्रत्यक्ष नहीं हो पायेगा, जो कि लोगों को नियमत हुआ ही करता है। यह इसलिए कि प्रत्यक्ष के प्रति महत्त्व होता है कारण। जिस द्रव्य में महत्त्व रहता है उसमें रहने वाले गुण क्रिया आदि के साथ भी पारम्परिक रूप से वह महत्त्व सम्बद्ध हो जाता है इसलिए महान् द्रव्य में रहने वाले गुण और कर्म भी प्रत्यक्षतः गृहीत होते हैं। इस नियम के अनुसार मन को आत्मा मानने पर तद्गत ज्ञान सुख आदि का प्रत्यक्ष इसलिए नहीं हो पायेगा कि परम अणु होने के कारण जब कि स्वयं मन में ही महत्त्व नहीं, तो उसमें रहने वाले ज्ञान सुख आदि में कहाँ से महत्त्व आ पायेगा पारम्परिक रूप में भी? अतः स्वगत ज्ञान सुख आदि का प्रत्यक्ष नहीं हो पायेगा। जब नैयायिकों और वैशेषिकों के समक्ष अन्य-दार्शनिक यह प्रश्न उपस्थित करते हैं कि आप लोगों की यह मनोऽणुत्व सापेक्ष युक्ति कैसे उचित कही जा सकती कि अनेक ज्ञान एक ही समय एक व्यक्ति को होते नहीं? क्योंकि किसी वस्तु के खाते समय व्यक्ति को उस वस्तु का रूपदर्शन, रस का आस्वाद और गन्ध का आघ्राण ये सब साथ ही होते हुए पाये ही जाते हैं। तो इसके उत्तर में नैयायिका और वैशेषिकों की ओर से यह कहा जाता है कि उक्त स्थल में भी वस्तुतः एक ही समय उक्त अनेक ज्ञान नहीं उत्पन्न होते हैं। एककालिक विविध ज्ञानोत्पत्ति का भ्रम होता है। कहने का तात्पर्य यह कि सैकड़ों कोमल कमलपत्रों को यदि सूई की नोक से विद्ध किया जाय तो वहाँ मालूम तो यही पड़ेगा कि सब पत्रों को सूई एक ही क्षण में पार कर गयी। परन्तु विचार करने पर यह बात बिल्कुल गलत मालूम होगी। यही निश्चय होगा कि सूई ने प्रत्येक पत्र का छेदन क्रमशः हुआ करता है। तद्वत् उक्त मक्षणस्थल में भी रूपदर्शन रस का आस्वाद और गन्ध का आघ्राण ये विभिन्न ज्ञान होते हैं क्रम से ही किन्तु उनमें अक्रमता का विभ्रम इसलिए होता है कि वहाँ का ज्ञान-कालगत व्यवधान जति अल्प, अतिसूक्ष्म होता है।

अतः इस^{१५०} वास्तविक स्थिति के सम्पादनार्थ मन को परम अणु ही मानना चाहिए। इस मन को सर्वविषयक अन्तःकरण नैयायिक एवं वैशेषिक लोग भी मानते हैं। क्योंकि अन्य इन्द्रिय के साथ जब तक मन का योग नहीं होता है तब तक आँख आदि अन्य इन्द्रिय से भी ज्ञान नहीं होता। सुख-दुःख, ज्ञान-इच्छा आदि के प्रत्यक्ष स्थलों में मन स्वतन्त्र रूप से इन्द्रिय होकर उन प्रत्यक्षों का सम्पादन करता है और रूप, रस आदि बाह्य विषयों के प्रत्यक्ष स्थलों में वह विषय के अनुरूप अन्य इन्द्रिय की भी अपेक्षा रखता है और इसी प्रकार अनुमिति आदि ज्ञानस्थलों में मन व्याप्तिज्ञान, पदज्ञान आदि की अपेक्षा रखता है। किन्तु इस मन के बिना किसी भी प्रकार का ज्ञान कभी किसी को हो सकता नहीं। न्यायवैशेषिक सिद्धान्त इस मन को निष्प्रभेद मानता है। इसका अर्थ यह नहीं कि सबका मन एक ही होता है। क्योंकि इसके अणुत्व-सिद्धान्त में यह सम्भव कैसे हो सकता कि सबका मन एक ही। क्योंकि एक समय विभिन्न मानसिक परिस्थिति अवगत होती ही है। परन्तु तात्पर्य यह कि अन्य दार्शनिक जिस प्रकार अन्तःकरण के प्रभेद मानते हैं नैयायिक वैशेषिक सिद्धान्त वैसा नहीं मानता।

साङ्ख्य और योगसिद्धान्त में मन का स्वरूप ऐसा मान्य नहीं है जैसा कि न्यायवैशेषिक सिद्धान्त के अनुसार उसका स्वरूप वर्णित हुआ है। साङ्ख्य और योगसिद्धान्त अन्तःकरण को तीन भागों में बाँटता है। उसका कहना यह है कि मन, अहंकार और बुद्धि इन प्रभेदों में अन्तःकरण को तीन भागों में विभक्त समझना चाहिए। किसी भी विषय के सम्बन्ध में व्यक्ति को जो सर्वप्रथम सकल्प होता है वह है मन का निजी काम। मन को छोड़ कर और कोई भी इसका सम्पादन कर नहीं सकता इसलिए सकल्पात्मक वृत्ति को ही मन का लक्षण अर्थात् स्वरूप समझना चाहिए। साङ्ख्ययोगसिद्धान्त में धर्म और धर्मी अत्यन्त भिन्न होने नहीं, सङ्कल्पात्मक वृत्ति और मन इन दोनों को तत्त्वतः अभिन्न समझना चाहिए। यह मन बाह्य रूप, रस आदि विषयों के ग्रहण के समय बाह्य आँख, जिह्वा आदि इन्द्रियों के सहारे स्वस्थानस्थित ही उन रूप, रस आदि विषयों को प्राप्त करता है और उनके सम्बन्ध में निजी उक्त सकल्पात्मक व्यापार करके सकल्पित रूप में उन विषयों को द्वितीय अन्तःकरण अहंकार को दे देता है। साङ्ख्ययोग सिद्धान्त में मन को उभयेन्द्रिय माना जाता है। अर्थात् उसे ज्ञानेन्द्रिय और कर्मेन्द्रिय दोनों ही माना जाता है। यह इसलिए कि आँख, कान आदि ज्ञानेन्द्रियों से उपस्थापित रूप शब्द आदि के विषय में भी मन सङ्कल्प करता है और हाथ,

(१५०) अयोगपद्याज्ज्ञानाना तस्याणुत्वमिहोच्यते ।

—भाषापरिच्छेद, प्रत्यक्ष-परिच्छेद ।

(१५० क) युगपज्ज्ञानानुत्पत्तिर्भनसो लिङ्गम् । १६। —न्यायदर्शन, अध्या० १ आ० १ ।

पाँव आदि कर्मेन्द्रियो से प्राप्त होने वाले द्रव्यात्मक विषयो के सम्बन्ध मे भी । सादृश्य-योग सिद्धान्त मे द्वितीय अन्त करण माना जाता है “अहकार”, अभिमानात्मक वृत्ति जिसके निजी व्यापार रूप मे मान्य है । यदि विचार करके देखा जाय तो इस अहकार का बहुत ऊँचा महत्त्व सादृश्ययोग सिद्धान्त मे परिलक्षित होता है । क्योंकि यही प्रत्ययमर्ग और मूलसर्ग दोनों का एक स्पष्ट समन्वित रूप प्रतीत होता है । पाँच ज्ञानेन्द्रिय, पाँच कर्मेन्द्रिय और उभय-ज्ञान-कर्मेन्द्रिय उक्त मन, ये ग्यारह इन्द्रियाँ तथा इस स्थूल रूप से दृश्य होने वाले ससार के कारणमूल सूक्ष्ममूल इन सब का यह एक सूक्ष्म समुदायरूप मे मान्य होता है । यत साख्ययोग सिद्धान्त उक्त समी इन्द्रियो एव तन्मात्र या तन्मात्रा शब्द से अभिवीयमान सूक्ष्म-मूलो का आविर्भाव इसी एक अहकार तत्त्व से मानता है । उक्त मन से सङ्कल्पित विषयो को निजी अभिमानात्मक व्यापार मे आवद्ध करके तृतीय अन्त करण रूप मे मान्य बुद्धि को दे देना यह अहकार का काम है और बुद्धि वह तृतीय अन्त करण है जहाँ जाकर प्रदर्शित करणश्रुखला समाप्त हो जाती है । उक्त प्रक्रिया के अनुसार अहकार द्वारा अभिमत विषयो को अध्यवसित करना यह बुद्धि का निजी काम माना जाता है । साराश यह कि किसी भी वस्तु के सम्बन्ध मे निश्चयात्मक अध्यवसाय करना यह बुद्धि का काम है । यह बुद्धि सत्त्वगुण-प्रधान मानी जाती है इसलिए यह माना जाता है कि असङ्ग चैतन्यात्मक पुरुष की इस बुद्धि मे छायापत्ति होती है । अर्थात् एक तरह से उसके साथ विम्बप्रतिविम्ब-भाव होता है । इस बुद्धि तत्त्व को ही साख्ययोग-सिद्धान्त मे महत्तत्त्व भी कहा गया है । यह बुद्धि मूलप्रकृति की एकमात्र पुत्री मानी गयी है । बन्ध और मोक्ष सब तत्त्वत इम बुद्धि के ही धर्म हैं । साख्यशास्त्रियो का कहना है कि धर्म-अधर्म, ज्ञान-अज्ञान, वैराग्य-अवैराग्य और ऐश्वर्य-अनैश्वर्य ये सभी इस बुद्धितत्त्व मे ही जाश्रित होते हैं, जिनके अन्दर सात धर्मों से बुद्धि स्वय अपने को बाँवती है और एक से अपने को मुक्त करती है । तात्पर्य यह है कि उक्त आठ भावो के अन्दर ज्ञान को छोड कर धर्म जादि उक्त सात धर्मों से बुद्धि स्वय अपने को बाँवती है और अवशिष्ट एकमात्र ज्ञानात्मक धर्म से अपने को मुक्त करती है । इस ज्ञानपद से साख्यसिद्धान्त मे विवक्षित होता है प्रकृति और पुरुष का पार्थक्य-ज्ञान । इस प्रकृति-पुरुष-पार्थक्य-ज्ञान के अन्दर प्रकृति पद से बुद्धितत्त्व मात्र विवक्षित होता है । फलत यदि विचार करके देखा जाय तो इस बुद्धितत्त्व मे आकर कर्ता, कर्म और करण इन तीनों का विरोध समाप्त हो जाता है ।^{१५१} क्योंकि बुद्धि स्वय ही अपने को बाँवती है

(१५१) रूपं सप्तभिरेव तु बध्नयात्यामानमात्मना प्रकृति ।

संव च पुरुषार्थं प्रति विमोचयत्येकरूपेण ॥ ६३ ॥

—ईश्वरकृष्ण, साख्यकारिणः ।

इसलिए वह वधनात्मक क्रिया का कर्त्ता भी होती है और कर्म भी। और जिन धर्म ज्वरमं आदि के द्वारा वाँचती है वे सारे धर्म भी, धर्म और धर्मी इनकी साख्यसिद्धान्त में अभिन्नता मान्य होने के कारण, बुद्धिस्वरूप ही होते हैं। बुद्धि ही अन्त करण भी हो जाती है। इन मन, अहंकार और बुद्धि के बीच साख्यसिद्धान्त प्रकृति-विकृतिभाव मानता है। बुद्धि को अहंकार की और अहंकार को मन की प्रकृति और तदनुसार अहंकार को बुद्धि की विकृति एवं मन को अहंकार की विकृति माना जाता है। परिणामी कहलाता है प्रकृति और परिणाम कहलाता है विकृति। इस प्रकृतिविकृति-मावापन्न रूप में अन्त करण का वास्तविक त्रित्व साख्ययोग सिद्धान्त की अपनी विशेषता है। इसके अतिरिक्त इन अन्त करणों के सम्बन्ध में मौलिक रूप से एक नयी मान्यता साख्य-योग-सिद्धान्त में यह भी है कि ये त्रिविध अन्त करण जो कि स्वतन्त्र तत्त्वों के रूप में मान्य हैं अलग-अलग स्वतन्त्र कार्य का सम्पादन करते हुए शारीरिक-प्राणधारणात्मक एक कार्य का सम्पादन आपस में मिल कर करते हैं। इस सम्बन्ध में साङ्ख्यशास्त्र का कहना यह है कि यदि किसी एक खाँचे या पिंजड़े के अन्दर बहुत पक्षी रख दिये जायँ और उसके अन्दर विद्यमान उन बहुत पक्षियों के अन्दर प्रत्येक पक्षी चंचलतापूर्वक फड़फड़ा उठे, तो पक्षियों के उस सम्मिलित चलन के फलस्वरूप वह खाँचा या पिंजड़ा अवश्य चलनशील हो उठेगा, जैसा कि देखा भी जाता ही है। तदनुसार शरीर के अन्दर विद्यमान उक्त अन्त करण त्रय के सम्मिलित व्यापार के फलस्वरूप शरीर में प्राणधारणात्मक फलतः श्वास-प्रश्वासात्मक व्यापार तब तक चालू रहता है जब तक लिङ्ग शरीर के निर्गम प्रयुक्त अन्त करणों का भी इस षाट्कौशिक स्थूल-शरीर से निर्गमन नहीं हो जाता है। कुछ साख्यसिद्धान्ती इस प्राणधारणात्मक कार्य का सम्पादन केवल अन्त करण त्रय को नहीं मानते। उनका कहना है कि उक्त अन्त करणत्रय और दश बाह्य इन्द्रियाँ इन सबके सम्मिलित व्यापार के फलस्वरूप प्राणियों का प्राणधारण हो पाता है। अस्तु। प्रकृत वक्तव्य यह है कि नैयायिक एवं वैशेषिक लोग जहाँ एक मन को ही अन्त करण मानते हैं साङ्ख्य एवं योगसिद्धान्त के उपासक वहाँ मन के अतिरिक्त अहंकार और बुद्धि इन और दो अन्त करणों को मान्यता देते हैं और तीनों अन्त करणों को अलग-अलग स्वतन्त्र तत्त्व मानते हैं।

ग्रन्थो मे किये गये वर्णन के अनुसार है सशय, निश्चय, गर्व और स्मरण । तात्पर्य यह प्राप्त होता है कि सशयात्मक ज्ञान का सम्पादक अन्तःकरण कहलाता है मन, निश्चयात्मक ज्ञान का सम्पादक अन्तःकरण कहलाता है बुद्धि, गर्वयुक्त अर्थात् अभिमानात्मक व्यापारशाली अन्तःकरण कहलाता है अहंकार और स्मरणात्मक कार्य का सम्पादक अन्तःकरण कहलाता है चित्त । कहने का अभिप्राय यह कि एक ही आग जिस प्रकार किसी वस्तु को जलाने के कारण कहलाती है “दाहक” और किसी वस्तु को पकाने के कारण कहलाती है “पाचक” एवं वस्तुओं को प्रकाशित करने के कारण कहलाती है “प्रकाशक” किन्तु तत्त्वतः वह आग एक ही होती है । इसी प्रकार अन्तःकरण है तो तत्त्वतः एक ही, किन्तु उक्त सशय आदि चार कार्यों के सम्पादक होने के कारण उक्त मन, बुद्धि आदि चार नामों से पुकारा जाता है । इस विवेचन से अन्तःकरण के सम्बन्ध में सांख्यसिद्धान्त और अद्वैत-वेदान्त-सिद्धान्त इन दोनों में अन्तर यह प्राप्त होता है कि सांख्य^{११} जहाँ अन्तःकरण को त्रिविध मानता है वहाँ अद्वैत वेदान्त अन्तःकरण चार मानता है । परन्तु सांख्य जिस प्रकार उक्त स्वमत-सिद्ध तीनों अन्तःकरणों को तत्त्वान्तर मान कर अत्यन्त भिन्न बतलाता है, अद्वैत-वेदान्त वैसा मानता नहीं । वह तत्त्वतः नैयायिक और वैशेषिकों की तरह अन्तःकरण को एक ही मानता है । यहाँ यह भी ध्यान देने योग्य है कि सांख्य जहाँ किसी भी एक विषय में क्रमशः मन, अहंकार और बुद्धि इन अन्तःकरणों का नियमित रूप से व्यापार मानता है अद्वैत-वेदान्त वहाँ वैसा नहीं मानता । क्योंकि वेदान्त-सिद्धान्त में ऐसा नहीं माना जाता कि अहंकार के द्वारा किसी भी वस्तु के सम्बन्ध में गर्व होने पर उसके अनन्तर ही चित्त के द्वारा उस विषय के सम्बन्ध में स्मरण होगा ही । इसी प्रकार यह भी नियम नहीं है कि बुद्धि के द्वारा किसी भी वस्तु का विषयीकरण अर्थात् उस विषय के सम्बन्ध में निश्चय होने के अनन्तर क्षण में अहंकार उस विषय के सम्बन्ध में गर्व उपस्थित करेगा ही । साथ ही सांख्य सिद्धान्त, जिस प्रकार बाह्य आँख आदि के अन्दर किसी एक इन्द्रिय और उक्त अन्तःकरण त्रय इन चारों की स्थल-विशेष में एक ही साथ वृत्तियाँ एक ही विषय में हो जाती हैं ऐसा मानता है, वेदान्त-सिद्धान्त वैसा मानता नहीं । कहने का तात्पर्य यह कि सांख्य सिद्धान्त ऐसा मानता है कि कोई भी व्यक्ति यदि घनान्वकार में विजली छिटकने पर किसी व्याघ्र आदि भयानक जन्तु को देखता है तो वह तुरन्त लौट पड़ता है । इससे पता चलता है कि वहाँ आँख, पाँव और मन, अहंकार एवं बुद्धि इन सबके व्यापार साथ ही अर्थात् एक क्षण में ही हो जाते हैं । परन्तु वेदान्त सिद्धान्त वहाँ ऐसा नहीं मान सकता । क्षण भेद वहाँ अवश्य मान्य होगा ।

(१५३) अन्तःकरण त्रिविधम् •

त्रिकालमाभ्यन्तर करणम् ॥ — ईश्वरकृष्ण, सांख्यकारिका ।

शैव-सिद्धान्त अन्तःकरण के सम्बन्ध में साख्य सिद्धान्त का अनुगन्ता है क्योंकि साख्योक्त तत्त्वों को वह यथावत् अपने सिद्धान्त में स्थान देता हुआ पाया जाता है। बौद्ध-सिद्धान्तों के अन्दर शून्याद्वैती तो शून्यातिरिक्त कुछ तत्त्व मानते नहीं, अतः तात्त्विक रूप में उनके सिद्धान्त में अन्तःकरण या मन नाम से कोई वस्तु मान्य हो ही नहीं सकती। जगत् को साम्प्रतिक कहते हुए भी अद्वैत-वेदान्तियों की तरह शून्याद्वैती लोग व्यावहारिक वस्तुओं का कोई सुशृङ्खल विवेचन नहीं करते। इसलिए व्यावहारिक रूप में भी मन या अन्य अन्तःकरण की मान्यता उनके सिद्धान्त में नहीं कही जा सकती। योगाचार-साम्प्रदायिक-बौद्ध सिद्धान्त में किन्तु ऐसी बात नहीं है। क्योंकि यह सम्प्रदाय क्षणिक-विज्ञानधारा को तथ्य मानता है इत्यादि बातें पहले बतलायी जा चुकी हैं। तदनुसार मन को भी विज्ञान रूप ही माना जाता है। इसीलिए वसुबन्धु ने अभिधर्म-कोश में मन की गणना सात धातुओं के अन्दर करते हुए यह कहा है कि “चाक्षुष आदि विज्ञानों का अनन्तरातीत अर्थात् अव्यवहित पूर्व होने वाला क्षणिक विज्ञान ही है मन”। गम्भीरतापूर्वक इसे सोचने पर पर्यवसित अभिप्राय यह प्राप्त होता है कि मन भी क्षणिक-विज्ञान-धारात्मक आत्मा में ही अन्तर्भूत हो जाता है। मन के सम्बन्ध में प्राप्त होने वाला अभिधर्म-कोश का उक्त कथन मुख्यतः बाह्यास्तित्ववादी सौत्रान्तिक और वैभाषिक मतवादों के ही दृष्टिकोण से कहा गया है। क्योंकि उक्त ग्रन्थ बाह्यास्तित्ववाद का ही है। परन्तु यहाँ क्षणिकविज्ञानमात्र-तत्त्वतावादी से मौत्रान्तिक-साम्प्रदायिक बौद्धों का मतैक्य अनिवार्य है। जैन-सिद्धान्त में भी मन मान्य है किन्तु नैयायिकों और वैशेषिकों की तरह जैन लोग मन को निरवयव अणुरूप नहीं मानते। क्योंकि वहाँ भी अद्वैत-वेदान्त सिद्धान्त की तरह मन की विषयाकाराकारिता मान्य है। अर्थात् जैन मत में भी मन विषय का आकार ग्रहण करता है। अतः अद्वैत-वेदान्त मत के समान वहाँ भी मन सावयव ही मान्य होता है। इस मन के सम्बन्ध में मीमांसकों का कहना यह है कि मन अणु नहीं विभु है। किन्तु स्वतः ऐसा होने पर भी वह इन्द्रिय, शरीरावच्छिन्न रूप में ही होता है। इसलिए शरीरप्रदेश में ही मन कार्यकारी होता है। बाह्य वस्तुओं के प्रत्यक्ष-स्थलों में वह आँख आदि इन्द्रियों के अधीन होकर कार्य करता है और अनुमिति आदि स्थलों में ज्ञापक हेतु आदि से सहकृत होकर अनुमिति आदि ज्ञानों का उत्पादक हो पाता है। इसके अनुसार शून्याद्वैती बौद्धों को छोड़ कर अन्य सभी दार्शनिक मन को मान्यता देते हैं। अतः यह एक तरह से सर्वतन्त्र-सिद्धान्त वस्तु है।

प्रकृत चार्वाकीय-दृष्टिकोण के अनुसार मन केवल भौतिक ही नहीं है किन्तु शरीरात्मक प्रमाता का वह एक अवयव भी है, जिसकी चर्चा पहले भी की जा चुकी है। सारांश यह कि मन अवयव भी है और अवयवी भी। मन को शरीर का अवयव मानना इसलिए भी सगत प्रतीत होता है कि भोजन आदि के सौष्ठव से शरीर के साथ-साथ मन की भी पुष्टि

होती हुई पायी जाती है। उपनिषदों में भी मन को खाद्य पदार्थों के उपयोग के अनन्तर क्रमशः परिपाक प्राप्त उसका अति सूक्ष्म अंश ही माना गया है। इससे भी मन की शरीरावयवता ही व्यक्त होती है। क्योंकि परिपाक रस, शोणित, मास आदि परिस्थितियों में ही होने वाला माना जाता है जिन्हें शरीर के अवयव के अतिरिक्त और कुछ नहीं कहा जा सकता। सुतरा से अवयव क्रम से परिपक्व होने वाला अर्थात् उत्पन्न होने वाला होता है मन, यह मानना ही होगा। शरीर में सर्वत्र फैले हुए नाडी-जाल से सम्बद्ध होने के कारण बाह्य विषयों का सम्पर्क वहाँ स्थापित हो जाता है तदनुसार मस्तिष्क स्वरूप मन में जो कि शरीर का ही एक देश होता है, अवयव होता है, ज्ञानात्मक क्रिया हो उठती है, इत्यादि बातें पहले कही जा चुकी हैं। सावयव प्रत्येक वस्तु नियमित मध्यम-परिमाणक हुआ करती है और इसीलिए अनित्य भी, तदनुसार मन को भी ऐसा ही समझना चाहिए। मस्तिष्क पद से साधारण जनता भी मस्तक को ही कहती है इसलिए मन जिसे ही मस्तिष्क भी कहा जाता है अवश्य मस्तक का ही प्रदेश-विशेष है।

ऐसा मानना युक्ति-सिद्ध भी इसलिए है कि भौतिक चिकित्सा का प्रभाव प्राणी के मन पर पड़ता हुआ पाया जाता है। कहने का तात्पर्य यह है कि मानसिक परिस्थिति अस्तव्यस्त होने पर उसके लिए भी चिकित्साशास्त्र में की गयी व्यवस्था पायी जाती है। तदनुसार भौतिक औषधों का उपयोग करने पर, उसका सेवन करने पर बुद्धि में स्वस्थता आती है यह बात पायी जाती है। भौतिक औषधों का सेवन करने पर, उसे नियमित विवि-विधान के अनुसार खाने पर, अवश्य ही उसका प्रभाव अन्य भक्ष्य और पेय की जाठर पाक-प्रक्रिया की पद्धति से ही पड़ता होगा यह मानना ही होगा। अन्यथा मरे शरीर में भी उक्त औषध के प्रभाव की आपत्ति अनिवार्य हो उठेगी। जो प्रभाव कि देखा जाता नहीं। जाठर पाक-प्रक्रिया से जो भक्ष्य पेय आदि प्रभावकारी होते हैं वह प्रभाव अवश्य इस शोणित, मास आदि की प्रक्रिया से ही सम्भव है। अतः औषधों के सेवन से मन की स्वस्थता जब कि होती हुई पायी जाती है तो यह आवश्यक है कि मन को इस भौतिक शरीर का ही एक अवयव, एक अंश माना जाय। यदि मन को नित्य निरवयव मानने का आग्रह किया जायगा तो वह अवश्य मासशोणित, अस्थिमय इस शरीर से उम प्रकार घनिष्ठ सम्पर्कशील नहीं होगा। अतः उसके ऊपर अनुभूयमान भौतिक-औषध-सेवन का प्रभाव नहीं पड़ सकेगा। इसके अतिरिक्त एक ध्यान देने की बात यह भी है कि उपनिषद् में यह स्पष्ट बतलाया गया है कि प्राणी जो भी कुछ खाता एवं पीता है उसका सारभूत सूक्ष्म अंश प्राणियों के मन में जाते हैं। उपनिषद् की इस बात को कम-से-कम वे दार्शनिक अवश्य मानने के लिए बाध्य होंगे जो वेद के ऊपर आम्ना रखने का अभिमान रखते हैं। और उपनिषद् की इस बात को मान लेने पर कोई उपाय नहीं रह जाता

कि मन को अमौलिक, अतिरिक्त द्रव्य माना जाय, शरीर का अवयव न माना जाय। क्योंकि खाये-पीये गये अन्न जल से उस सूक्ष्म सारभूत मन की सृष्टि अवश्य स्थूल या शोणित, मास, अस्थि आदि क्रम से ही होगी। जब कि ये शोणित, मास आदि शरीर के अवयव ही होते हैं अनवयव नहीं तब सूक्ष्म ही क्यों न हो अत्यन्त सारभूत ही क्यों न हो, उन्हीं खाद्य जीव पेशों से बना हुआ मन भी अवश्य अन्य अवयवों के समान एक प्रकार अवयव ही हो सकता है और कुछ नहीं। वेदान्तियों ने जो मन की इन्द्रियता के विरुद्ध यह कहा है कि “मन को इन्द्रिय मान लेने पर उससे उत्पत्तिशील होने के कारण सारे ज्ञान प्रत्यक्ष हो पड़ेगे” यह कथन चार्वाक-सिद्धान्त का इसलिए कुछ नहीं विगाड सकता कि यहाँ तो सारे ज्ञान प्रत्यक्ष ही है, अनुमिति आदि भी प्रत्यक्ष के ही प्रमेद हैं, कोई स्वतन्त्र प्रमिति नहीं, यह बात पहले विस्तारपूर्वक बतलायी जा चुकी है। सावयव तो मन को वेदान्ती लोग भी मानते ही हैं। मीमांसक लोग एव साङ्ख्य तथा योगसिद्धान्ती लोगों ने जो मन को व्यापक^{१५४} माना है वह इसलिए असंगत है कि उत्पत्तिशील कोई भी वस्तु व्यापक हो ही नहीं सकती। उक्त तीनों ही दर्शन अपने को वैदिक होने का अभिमान करते पाये ही जाते हैं। ऐसी परिस्थिति में जब कि उपनिषद् का यह कथन है कि मन उत्पत्तिशील वस्तु है तब उसे नित्य तो कहा नहीं जा सकता। उत्पत्तिशील पदार्थ व्यापक हो नहीं सकता यह बात अभी कही जा चुकी है। मीमांसकों से यह भी कहना है कि जब इन्द्रियता, वे मन को शरीर से सीमित रूप में ही मानते हैं फिर व्यापकता का आग्रह क्यों? अव्यापक होने पर वह गतिशील होने के कारण भी तो विभिन्न स्थानों में होने वाले कार्य का सम्पादन कर सकता है? साङ्ख्ययोग सिद्धान्तियों से कहना यह है कि सम्भवतः कायव्यूह के सम्पत्त्यर्थ ही तो आप लोग मन को व्यापक मानने का आग्रह कर रहे हैं? तो उसका सम्पादन विभिन्न शरीर-सृष्टि के साथ विभिन्न किन्तु प्रबान एक मन के अनुगत विभिन्न मन की सृष्टि को मान्यता देकर भी तो उक्त उपपत्ति कर सकते। जब कि योग का प्रभाव ऐसा अचिन्त्य और अद्भुत मान्य है कि योगी एक ही समय अपनी इच्छा के अनुसार अजस्र शरीर का निर्माण कर सकता है तो उन शरीरों के साथ असंख्य अनुकूल मन की सृष्टि वह क्या नहीं कर सकता?

बौद्धों का उक्त मनसम्बन्धी मतवाद इसलिए उचित नहीं प्रतीत होता कि एक ओर तो उन्होंने चाक्षुष से लेकर मानस तक सभी प्रकार प्रत्यक्ष ज्ञान के^{१५५} अनन्तरातीत अर्थात् अव्यवहित पूर्ववर्त्ती क्षणिक विज्ञान को मन कहा है और दूसरी ओर मन को छठे

(१५४) मनस्तु तस्य च विभुत्व साधयिष्यते।

—मानमेयोदय।

(१५४अ) षण्णामनन्तरातीत विज्ञान यद्धितन्मन।

—अभिधर्मकोश।

अनन्तर अतीत पूर्वकालिकच यद्धि ज्ञान तदेव मन इत्युच्यते।

—राहुल साकृत्यायन टीका।

विज्ञान का अर्थात् मानस-विज्ञान का आश्रय कहा है। गम्भीर भाव से विचार करने पर ये दोनों बातें आपस में परस्पर विरुद्ध प्रतीत होती हैं। क्योंकि जिस प्रकार मानस रूप से अभिप्रेत विज्ञान के अव्यवहित पूर्ववर्त्ती विज्ञान को वे मन कहते हैं तद्वत् उस मन रूप से मान्य होने वाले क्षणिक विज्ञान का अव्यवहित पूर्ववर्त्ती क्षणिक विज्ञान उसके प्रति तुल्य युक्ति-प्रयुक्त मन मान्य होगा और जिस क्षणिक विज्ञान को मानस विज्ञानात्मक कार्य कहा गया है वह भी अपने परवर्त्ती क्षणिक विज्ञान के प्रति मन बन बैठेगा। इस प्रकार सारे क्षणिक विज्ञान अव्यवहित भाव से अपने परवर्त्ती क्षणिक विज्ञान के प्रति मन हो बैठेंगे। और ऐसा मान लेने पर उन सब में आश्रित होने वाले विज्ञान कौन होंगे, जिनका आश्रय होने के कारण उनकी उक्त परिभाषा के अनुसार क्षणिक विज्ञान मन कहलाने के अधिकारी होंगे? यदि यह कहा जाय कि सभी क्षणिक विज्ञान मन भी हैं और मानस भी। मन होने की प्रक्रिया ऊपर बतलायी जा चुकी है। मानस ज्ञान सभी क्षणिक विज्ञान अपने-अपने अव्यवहित पूर्ववर्त्ती क्षणिक विज्ञानस्वरूप मन को लेकर होंगे। ऐसी परिस्थिति में पूर्ववर्त्ती क्षणिक विज्ञानात्मक मन को परवर्त्ती क्षणिक विज्ञानात्मक मानस का आश्रय भलीभाँति कहा जा सकता है। तो यह कथन इसलिए सगत नहीं हो पायेगा कि अत्यन्त असमान-कालिक किन्हीं दो के बीच आश्रयाश्रयिभाव हो नहीं सकता। ऐसी दो वस्तुओं में आश्रयाश्रयिभाव कभी होता नहीं जो अल्प समय के लिए भी साथ नहीं रहते। बौद्ध-सिद्धान्त में प्रत्येक सत् क्षणिक होने के कारण पूर्वापरीभूत दो क्षणिक विज्ञानों को सहभाव हो कैसे सकता? यदि यह कहा जाय कि कथित आश्रयाश्रयिभाव आधाराधेयभावस्वरूप नहीं विवक्षित है किन्तु कार्यकारणभावरूप विवक्षित है। जो जिसकी अपेक्षा करता है वह तदाश्रित कहलाता ही है। जैसे मालिक और नौकर इन दोनों के बीच मालिक कहलाता है आश्रय और नौकर कहलाता है आश्रित। क्योंकि नौकर मालिक की इच्छा का अनु-रोध करता है, उसकी अपेक्षा रखता है। प्रकृत में भी परवर्त्ती कार्यभूत मानस विज्ञान पूर्ववर्त्ती कारणभूत मनस्वरूप विज्ञान की अपेक्षा करता है अतः प्रदर्शित पद्धति के अनुसार परवर्त्ती क्षणिक-विज्ञान आश्रित और पूर्ववर्त्ती क्षणिक-विज्ञान भलीभाँति आश्रय कहला सकता है। अतः उक्त आश्रयाश्रयिभाव असगत नहीं कहला सकता। तो यह कथन भी इसलिए सगत नहीं हो सकता कि बौद्ध-सिद्धान्त में प्रत्येक वस्तु स्वलक्षण ही मान्य है। स्वलक्षण का पर्यवसित अर्थ होता है सर्वथा असग। इसके अनुसार प्रत्येक क्षणिक विज्ञान को भी स्वलक्षण फलतः असग मानना पड़ेगा। परन्तु यह होना कठिन इसलिए हो पड़ेगा कि पूर्ववर्त्ती और परवर्त्ती क्षणिक-विज्ञानों के बीच जब कि उक्त आश्रयाश्रयिभावस्वरूप कार्यकारणभाव सम्बन्ध माना जा रहा है तो प्रत्येक क्षणिक-विज्ञान को अव्यवहित रूप से आगे और पीछे होने वाले क्षणिक-विज्ञानों में नियत सम्बन्ध

मान्य हो उठने के कारण सारे क्षणिक-विज्ञान नियमत मसग हो उठेंगे। एक भी क्षणिक विज्ञान असग न हो पाने के कारण स्वलक्षण न हो पायेगा। महान् अपसिद्धान्त आपन्न हो उठेगा। इसलिए उक्त प्रकार बौद्धसम्मत मन का निरूपण उचित नहीं कहा जा सकता। इस अन्तिम युक्ति से विज्ञान बाह्य भी मन मान्य नहीं ठहराया जा सकता बाह्यास्तित्ववाद का आश्रय करके। क्योंकि स्वलक्षणता वहाँ भी मान्य है।

नैयायिक और वैशेषिकों के सम्बन्ध में यहाँ कुछ कहने की आवश्यकता इसलिए नहीं प्रतीत हो रही है कि वे स्वयं ही उसके सबध में गृहकलह से आक्रान्त पाये जाते हैं। क्योंकि परवर्त्ती नव्य तार्किक रघुनाथ शिरोमणि ने मन को स्वतन्त्र द्रव्य नहीं माना है। उनका कहना है कि किसी भौतिक को ही मन मान कर जब कि काम चलाया जा सकता है तब उसे क्यों अतिरिक्त स्वतन्त्र द्रव्य माना जाय ? साथ ही उन्होंने मन को परमाणु-परिमाण-युक्त भी नहीं माना है। माने भी कैसे ? क्योंकि पार्थिव जलीय तैजस एव वायवीय सर्वाधिक क्षुद्र कणों को भी जब वे परमाणु नहीं मानते। छोटा-से-छोटा होने पर भी पूर्ववर्त्ती नैयायिकों द्वारा त्र्यणुक रूप से स्वीकृत भौतिक-कणतुल्य ही सर्वाधिक-क्षुद्र भौतिक कणों को उन्होंने माना है। यद्यपि परमाणु न मान कर त्रुटि में ही अवयवावयवि-धारा का विश्राम इनके कुछ पूर्ववर्त्ती नैयायिक मानते थे, ऐसा आभास पाया जाता है फिर भी नव्य नैयायिक-सम्प्रदाय के अन्दर इन्होंने ही इस बात को स्पष्ट रूप से कहा है अतः यह मतवाद आजकल इन्हीं के नाम से प्रचलित है। तदनुसार ही यहाँ भी यह कहा गया है कि रघुनाथ-शिरोमणि परमाणु नहीं मानते थे। प्रकृत वस्तव्य यह कि मन का न्यायमतसिद्ध पूर्ववर्णित स्वरूप भी मान्य नहीं हो सकता। इसे निरवयव नित्य एव परमाणु-परिमाण-युक्त नहीं माना जा सकता। इस प्रकार मन के सम्बन्ध में विभिन्न दार्शनिक मतों की आलोचना करने के अनन्तर स्वतः यह प्राप्त हो जाता है कि इस मन के स्वरूप के सम्बन्ध में निश्चितरूपसे पूर्वप्रतिपादित चार्वाकीय मत ही सगत है। संभव है यहाँ कुछ लोग यह प्रश्न उपस्थित करें कि प्राचीन साहित्य में मन और हृदय इन दोनों शब्दों को पर्यायवाची माना गया है और हृदय का स्थान मस्तक माना नहीं जाता। ऐसी परिस्थिति में यह कैसे कहा जा सकता कि मन का स्थान मस्तक में है ? तो इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि हृदय प्राण का केन्द्रस्थान है इसलिए मस्तकस्थित मस्तिष्कस्वरूप मन का उस प्राणकेन्द्रस्वरूप हृदय स्थान से सौत्रिक घनिष्ठता है। इसी घनिष्ठ सम्बन्ध के कारण हृदय को औपचारिक रूप में मन कहा गया है। यही कारण है कि आँख आदि, अधिकतर प्रत्यक्ष साधन जिन्हें कि अन्य दार्शनिक-लोग मुख्य रूप में ज्ञानेन्द्रिय मानते हैं सभी गले के ऊपर ही अवस्थित हैं। इस चार्वाकीय-सिद्धान्त में तो मुख्य रूप से मन मात्र को इन्द्रिय मानना है यह बात पहले बतलायी जा चुकी है।

चार्वाक-मत और इन्द्रियाँ—

चार्वाक-सिद्धान्त में केवल मन ही इन्द्रिय रूप में मान्य है इस कथन पर यह प्रश्न उठाया जा सकता है कि फिर आँख, कान आदि ज्ञानसाधनो एव हाथ, पाँव आदि क्रिया-साधनो की मान्यता चार्वाकसिद्धान्त में कैसी है ? तो इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि ये आँख, कान, नाक आदि भी ज्ञान के एव हाथ, पाँव आदि भी क्रिया के सम्पादन में उपयुक्त अवश्य हैं परन्तु ये सभी मन तक विषय को पहुँचाने में ही उपयुक्त होते हैं अतः इन्हें विषय-प्रकाशन आदिस्वरूप कार्य के लिए मुख्यता नहीं दी जा सकती । अद्वैत-वेदान्त सिद्धान्त भी आँख आदि को वह महत्त्व नहीं प्रदान करता हुआ पाया जाता है जैसा कि न्यायवैशेषिक आदि दर्शनसिद्धान्त में इन्हें महत्त्व प्राप्त है । क्योंकि वेदान्त स्पष्ट रूप से यह कहता है कि आँख, कान आदि वे नालियाँ हैं जिन मार्गों से अन्तःकरण का वह्निर्निर्गम होकर उसकी विषयाकाराकारिता होती है । इसके अतिरिक्त अपनी मान्यता के अनुसार यह चार्वाक सिद्धान्त अन्य दार्शनिकों से इस विषय पर भी सहमत नहीं हो सकता कि आँख-आदि वाह्य विषय तक जाते हैं । क्योंकि चाक्षुष प्रत्यक्ष स्थल में प्रदीप रास्ते की तरह जो रश्मियाँ विषय तक जाती हैं न वे इन्द्रिय हैं और न वह चर्मावृत मासपिण्डात्मक चर्मपुटक^{१५५}-मध्यस्थित गोलकद्वय । जिसको बौद्ध लोग आँख मानते हैं । बौद्ध लोग उक्त गोलक को आँख मानने के पक्ष में यह युक्ति देखते हैं कि जब किसी प्रकार की अक्षिपीडा उपस्थित होती है तो उसकी निवृत्ति उक्त गोलक की चिकित्सा से होती हुई पायी जाती है । अतः गोलक को ही आँख मानना उचित है । परन्तु वह पीडानिवृत्तिस्वरूप स्वास्थ्य-लाभ तो चिकित्सा द्वारा मार्गपरिणकारप्रयुक्त भी कहा जा सकता है । अद्वैत-वेदान्तसम्मत अन्तःकरण का वह्निर्निर्गम भी इसलिए मान्य नहीं प्रतीत होता कि अत्यन्त दूरवर्ती शाखा और चन्द्रमा दोनों को द्रष्टा साथ देखता है । यदि अन्तःकरण का निर्गम माना जाय और विषय देश तक जाकर उसकी विषयाकाराकारिता मानी जाय तो परस्पर में अत्यन्त दूरवर्ती शाखा और चन्द्रमा का समसामयिक रूप में अनुभूयमान ग्रहण इसलिए नहीं उचित कहला पायेगा कि अन्तःकरण को उक्त दोनों विषय देश तक जाने में समान समय नहीं अपेक्षित होगा । विषय-देश तक चक्षुरश्मिगतिवादी

(१५५) जातिगोचरविज्ञानसामान्यादेकधातुता ।

द्वित्वेऽपि तु चक्षुरादीना शोभार्यं तु तदुद्भव ॥ —अभिधर्मकोश ।
तेषां चक्षुरादीना एकधातुतैव सिद्धा भवति । गोलकद्वयोत्पत्तिस्तु
शोभार्या । —अभिधर्मकोशटीका, राहुल नाकृत्यायन ।

नैयायिकों और वैशेषिकों के समक्ष भी जब यह प्रश्न अन्य दार्शनिकों द्वारा उठाया गया तो उन्होंने यद्यपि इसका उत्तर यह दिया कि नायन-रश्मियाँ अत्यन्त द्रुतगतिशील होती हैं इसलिए रश्मिस्वरूप आँख की दूरगति लक्षित नहीं हो पाती है। परन्तु यह उनका उत्तर इसलिए सफल नहीं प्रतीत होता कि शाखा और अतिदूरवर्ती नक्षत्रों के बीच अल्प दूरी नहीं रहती। अत्यन्त दूरी की परिस्थिति में कुछ-न-कुछ विलम्ब और अविलम्ब का तो भान होना चाहिए। अतः उक्त नैयायिकीय उत्तर का आश्रयण कर चार्वाकसिद्धान्ती अन्तःकरण के विषय देश तक होने वाले गमन का समर्थन नहीं कर सकते।

कान के सम्बन्ध में जो वेदान्तियों का यह सिद्धान्त प्राप्त होता है कि कर्णेन्द्रिय वहाँ जाकर शब्द ग्रहण करती है, जहाँ वह शब्द उत्पन्न होता है, यह भी उचित नहीं प्रतीत होता है। क्योंकि कान पर से यदि लोकप्रसिद्ध लघु सच्छिद्र चर्ममास पिण्ड को लिया जाय तो अति दूरवर्ती शब्द स्थान तक गति कैसे सम्भव हो सकती? क्योंकि अन्यत्र गतिशील वस्तु का अन्यत्र साक्षात्कार होता नहीं, उक्त कान को सदा ही शरीरावयव के रूप में शरीर सलग्न ही पाया जाता है। साथ ही ऐसा मानने में यह भी कठिनाई प्रतीत होती है कि दूरोत्पन्न और निकटोत्पन्न दोनों शब्दों का समसामयिक श्रवण होता हुआ पाया जाता है जो कि उपपन्न नहीं किया जा सकता। क्योंकि अति दूरवर्ती शब्दस्थान में जिस समय कान चला जाय उस समय यही निकटवर्ती शब्द के उद्गम-स्थान में वह दूरगत कर्णेन्द्रिय कैसे उपस्थित रह पायेगी? चर्ममास पिण्डात्मक कर्णेच्छिद्र से परिच्छिन्न आकाश को कान मानने पर तो शब्द देश तक उसका निर्गम और भी असंगत हो उठता। क्योंकि निरवयव आकाश की वहाँ तक गति कैसे उपपन्न हो सकती? यदि महान् आकाश को ही कान मान लिया जाय फिर भी उसकी गति नहीं बतलायी जा सकती। क्योंकि व्यापक वस्तु कभी गतिशील हो नहीं सकती। चार्वाकीय-दृष्टिकोण से तो आकाश कोई भाव-वस्तु ही नहीं मान्य है कि किसी भी प्रकार उसकी गति समर्थित हो सके। आकाश कोई स्वतन्त्र भावात्मक वस्तु नहीं वह भाव का अभाव या उसकी विरलता के अतिरिक्त और कुछ नहीं है यह बात आगे बतलायी जायेगी।

यद्यपि चार्वाक-सिद्धान्त में गुण और गुणी इनमें कोई तात्त्विक अन्तर मान्य नहीं है फिर भी अनुभव के आधार पर स्थलविशेष में कान और नाक इनके माध्यम से शब्दाश और गन्धाश मात्र का भी ग्रहण मान्य होता है। क्योंकि दूरवर्ती वायु के भी शब्द सुने जाते हैं। दूरवर्ती पुष्प का भी सुगन्ध-ग्रहण होता हुआ पाया जाता है। जिह्वा को किसी भी परिस्थिति में सर्वथा केवल रसग्राहक मानना उचित नहीं प्रतीत होता। क्योंकि खाद्य वस्तु अति अपरिचित होने पर भी रसग्रहण के साथ विशेष रूप से न सही, सामान्य रूप से द्रव्याश अर्थात् भूताश का ग्रहण भी नियमत होता ही है। क्योंकि भूत दूरवर्ती

हो और जिह्वा के द्वारा केवल उसका रसाश ग्रहीत हो जाय यह बात कभी होती नहीं । त्वक् से स्पर्शाश और द्रव्याश दोनों का ग्रहण होता है ।

वस्तुतः नाक, कान आदि को इन्द्रिय मानने की और न मानने की परिस्थिति, इन दोनों परिस्थितियों में सावयव रूप से समस्त शरीर व्याप्त त्वक् को ही मुख्य इन्द्रिय रूप से मान्य मन का सहायक समझना चाहिए । क्योंकि लाघव इसी में प्रतीत होता है । आँख से रस का और जिह्वा से रूप का ग्रहण क्यों नहीं आपन्न होगा ? यह प्रश्न इसलिए नहीं उठाया जा सकता कि त्वक् के विभिन्न अंशों को अनुभव के आधार पर रूप, रस आदि भूताशों के ग्रहण स्थलों में मुख्य इन्द्रिय मन का सहायक मान लेने पर उक्त प्रश्न स्वतः निराकृत हो जाता है । यद्यपि नैयायिकों ने इसका खण्डन किया है । उन्होंने यह कहा है कि त्वगेकेन्द्रियवाद की प्रतिज्ञा करके यदि जिह्वा द्वारा रूपग्रहण की और आँख के द्वारा रसग्रहण की आपत्ति विषयक प्रश्न के उठाये जाने पर उक्तवादी यह कहता है कि त्वक् के विभिन्न अवयव नियत रूप से विभिन्न गुणों के ग्राहक होते हैं तो वह त्वगेकेन्द्रियवादी स्वयं अपनी प्रतिज्ञा से च्युत हो जाता है । क्योंकि त्वक् एक होने पर भी उसके अवयव तो विभिन्न ही होंगे ? परन्तु नैयायिकों का यह खण्डन भूताद्वैत-वादी-चार्वाक-दृष्टिकोण के समक्ष इसलिए अकिञ्चित्कर हो बैठता है कि यहाँ न्याय-सिद्धान्त की तरह अवयव और अवयवी परस्पर में अत्यन्त भिन्न नहीं मान्य हैं । इस पर यदि यह कहा जाय कि अवयव तो अवयवी नष्ट हो जाने पर भी विद्यमान रहते हैं । प्रत्येक तन्तु को अलग कर देने पर कपड़ा तो रहता नहीं किन्तु उसके अवयवभूत तन्तु तो रहते ही हैं, ऐसी परिस्थिति में कैसे यह कहना उचित कहला सकता है कि अवयव और अवयवी तत्त्वतः एक ही होते हैं ? तो इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि उक्त परिस्थिति में तन्तुओं को कपड़े का अवयव भी तो नहीं कहा जा सकता । क्योंकि किन्हीं वस्तुओं में अवयवावयविमात्र तभी होता है जब कि उन दोनों के बीच अयुतसिद्धि विद्यमान रहती है । यहाँ अयुतसिद्धि को तादात्म्यस्वरूप समझना चाहिए । अलग हो जाने वाली दो वस्तुओं के बीच तादात्म्य होता नहीं । साख्य^{१६} सिद्धान्त में आँख, कान आदि का स्वतन्त्र व्यापार माना जाता है निर्विकल्पक ज्ञान । परन्तु चार्वाक-सिद्धान्त में वैसा मान्य नहीं है । नैयायिक, वैशेषिक आदि दार्शनिक निर्विकल्पक प्रत्यक्ष मानने

(१५६) शब्दादिषु पञ्चानामालोचनमात्रमिष्यते वृत्ति ।

वचनादानविहरणो सर्गानन्दाश्च पञ्चानाम् ॥ २८ ॥

—ईश्वरकृष्ण, सात्यकारिक ।

अस्ति ह्यालोचन ज्ञान प्रथम निर्विकल्पकम् ।

वाचमूकादि-विज्ञान सदृश मुग्धवस्तुजम् ॥

—श्लोकवार्तिक

है सही किन्तु उनके मतों में वह इन्द्रियो का धर्म नहीं माना जाता है। क्योंकि वहाँ ज्ञाता अर्थात् ज्ञान का आश्रय आत्मा ही मान्य है, अन्य नहीं। वेदान्तियों की भी इससे सम्बन्ध रखने वाली परिस्थिति ऐसी ही है कि निर्विकल्पक प्रत्यक्ष तो मान्य होता है किन्तु वह इन्द्रिय धर्म नहीं हुआ करता। क्योंकि इन्द्रियाँ अन्तःकरण की वृत्ति के लिए प्रणाली मात्र मानी जाती हैं यह बात पहले अनेक स्थानों पर कही जा चुकी है। यह भी ध्यान रखने की बात है कि प्रकृत चार्वाक-सिद्धान्त में तत्त्वतः कोई अतीन्द्रिय नहीं होता। क्योंकि यहाँ मन ही है इन्द्रिय और उसका विषय अतीत तथा अनागत और व्यवहित तथा विप्रकृष्ट सभी होते हैं। साथ ही अनुमिति और शाब्दबोध भी यहाँ प्रत्यक्ष ही हैं यह बात पहले भी बतलायी जा चुकी है। तदनुसार सभी वस्तुओं का प्रत्यक्ष ही होता है, इस दृष्टिकोण से भी कोई अतीन्द्रिय होता नहीं। यहाँ यह भी ध्यान रखना चाहिए कि चार्वाक-सिद्धान्त में ज्ञान भी तत्त्वतः एक प्रकार की क्रिया ही है। अतः मन कर्मेन्द्रिय है सुतरा ज्ञानेन्द्रिय और कर्मेन्द्रिय रूप में इन्द्रियो का विभाजन मान्य होता नहीं। नैयायिकों एवं वैशेषिकों ने इन्द्रिय^{१५} की परिभाषा इस प्रकार बतलायी है कि शब्द भिन्न विशेष गुण का आश्रय न होता हुआ जो ज्ञान के प्रति कारण होने वाले मन के सयोग का आश्रय हो, वह होता है इन्द्रिय कहलाने का अधिकारी। वे लोग आँख आदि स्वामिमत इन्द्रियो में इस परिभाषा का समन्वय इस प्रकार बतलाते हैं कि कान को छोड़ कर अन्य किसी भी आँख, कान आदि में कोई उद्भूत विशेष गुण रहता ही नहीं। कान में शब्द विशेषण गुण रहता है सही, किन्तु वह “शब्द भिन्न” नहीं क्योंकि अपने में अपना भेद रहता नहीं। इसलिए आँख आदि सारी इन्द्रियाँ उक्त विशेषणाक्रान्त होती हैं। ज्ञान का कारण होने वाला मन का सयोग होता है इन्द्रिय और मन का सयोग भी, एवं आत्मा और मन इन दोनों के बीच होने वाला सयोग भी। इन दोनों प्रकार सयोगों के अन्दर प्रथम सयोग का आश्रय प्रत्येक बाह्य इन्द्रिय होती है। और द्वितीय सयोग का आश्रय होता है मन। यद्यपि द्वितीय सयोग का आश्रय आत्मा भी है किन्तु उसे इन्द्रियता की आपत्ति उक्त परिभाषा के अनुसार इसलिए नहीं हो पाती है कि वह प्रथम विशेषण से आक्रान्त है नहीं। क्योंकि आत्मा में शब्द से भिन्न ज्ञान, इच्छा आदि विशेष गुण रहते हैं। अतः “शब्द से भिन्न विशेष गुण का आश्रय न होना” यह स्वभाव आत्मा में पाया जा पाता नहीं। इस चार्वाक-सिद्धान्त में किन्तु इन्द्रिय की यह परिभाषा बन नहीं सकती। क्योंकि यहाँ उक्त परिभाषा के अनुरूप वस्तुसम्बन्धी परिस्थिति मान्य होती नहीं। यथा ज्ञानकारण

(१५७) शब्देरोद्भूतविशेषगुणानाश्रयत्वे सति ज्ञानकारणमन-सयोगाश्रयत्व-मिन्द्रियत्वम् ।

—न्यायसिद्धान्त-मुक्तावली, प्रत्यक्षखण्ड ।

मन सयोग पद से आत्मा और मन का सयोग इसलिए नहीं गृहीत हो सकता कि मन और आत्मा अर्थात् शरीर इन दोनों के बीच अवयवावयविभाव सम्बन्ध मान्य है सयोग सम्बन्ध नहीं। क्योंकि शरीर से अतिरिक्त आत्मा यहाँ मान्य नहीं है यह बात बतलायी जा चुकी है विस्तारपूर्वक। साथ ही ज्ञानकारण मन सयोग पद से आँख आदि के साथ होने वाला मन का सयोग भी गृहीत नहीं हो सकता। क्योंकि गोलकात्मक आँख आदि के साथ मन का साक्षात् सयोग होता नहीं। मस्तिष्कात्मक मन नाडी-सूत्र के साथ सयुक्त होता है और उस नाडी सूत्र के साथ आँख आदि गोलक का सयोग होता है। यदि यह कहा जाय कि उक्त परिस्थिति की मान्यता के अनुसार आँख और मन का सयोग क्रियाजन्य न होने पर भी सयोगज सयोग तो हो सकता है। तो यह कथन इसलिए उचित नहीं हो पायेगा कि सयोगज-सयोग सयुक्त सयोग नहीं होता। हाथ के साथ पुस्तक का सयोग होने पर होने वाले शरीर पुस्तक सयोग को नैयायिक एवं वैशेषिक लोग सयोगजसयोग मानते हैं यहाँ ऐसी परिस्थिति होती नहीं। क्योंकि हाथ और शरीर इन दोनों के बीच अवयवावयविभाव जिस प्रकार होता है मन और उक्त सूत्रात्मक नाडी के बीच अवयवावयविभाव होता नहीं सयोग ही होता है और वस्तुतः चार्वाक-सिद्धान्त में सयोगजसयोग मान्य भी नहीं है। क्योंकि अवयवावयविभावापन्न वस्तुओं में तत्त्वतः अभेद ही मान्य होता है। उस अभेद की भेदसहिष्णुता के कारण वह समवाय नाम से कहा जाता है।

अद्वैत-वेदान्तियों के घर में मन की इन्द्रियता विप्रतिपन्न है। उनका एक दल इस सम्बन्ध में यह कहता हुआ पाया जाता है कि मन इसलिए इन्द्रिय नहीं है कि उसे इन्द्रिय मानने पर अनुमिति आदि प्रमितियाँ भी प्रत्यक्ष हो पड़ेगी। क्योंकि अनुमिति आदि सभी प्रमितियाँ मन से उत्पन्न होती हैं। अतः जब इन्द्रियजनित ज्ञान को प्रत्यक्ष माना जाय और मन को इन्द्रिय माना जाय तो सारे ज्ञान प्रत्यक्ष ही हो जायेंगे। चार्वाक सिद्धान्त तो यही चाहता ही है, क्योंकि यहाँ सारे ज्ञान प्रत्यक्ष ही मान्य हैं जिसका वर्णन विस्तारपूर्वक पहले किया जा चुका है। दूसरी बात यह है कि उपनिषद् में किये गये निर्वचन के अनुसार वेदान्ती लोग मन को एक कोशात्मक मानते हैं। इस पाञ्चकौशिक स्थूल शरीर के जन्दर सबसे ऊपर अन्नमय-कोश उसके अनन्तर आभ्यन्तर प्राणमय-कोश और उसके अनन्तर आभ्यन्तर मान्य होता है मनोमय-कोश जिसके अनन्तर विज्ञानमय-कोश और उसके अनन्तर आभ्यन्तर मान्य होता है आनन्दमय कोश। इस परिस्थिति के अनुसार अन्नमय और प्राणमय की तरह मनोमय भी ममग्र जन्नमग्र में समाविष्ट एक शरीर जैसा हो जाता है अतः उसे वेदान्ती लोग इन्द्रिय नहीं मानने। परन्तु उनका यह मानना उचित इसलिए प्रतीत नहीं होता कि उपनिषद् में उन कोश को “मनःकोश” न कह कर “मनोमय” कोश कहा गया है। मनोमय इस शब्द का

अन्दर हुआ मयट् प्रत्यय यह स्पष्ट सूचित करता है कि वह कोश मन नहीं है अपितु मन से प्रभावित होने वाली कुछ और वस्तु है। तदनुसार यही मानना उचित होगा कि मस्तकस्थित मस्तिष्क केन्द्र से सम्पृक्त जय च समग्र शरीर में बिछे हुए नाडी-सूत्र-जाल को ही उपनिषद् में मनोमय कोश शब्द से कहा गया है। इस प्रकार मानने पर कोश शब्द भी आच्छादक अर्थ में सार्थक होता हुआ पाया जाता है और इसी मनोमय कोश से मिलती-जुलती धारणा मन के सम्बन्ध में कुछ अशो में श्वेताम्बर जैनो की पायी जाती है। कहने का तात्पर्य यह कि वे भी मन को शरीरव्यापी मानते हैं। इन्द्रियो को जैन-सिद्धान्त में मन्दकामी और पटुकामी इन दो प्रमेदो में विभक्त मानते हैं। नाक, कान, जिह्वा और त्वक् इन चार इन्द्रियो को माना जाता है मन्दकामी। क्योंकि ये अपने-अपने विषय को क्रमशः अस्फुट, स्फुट, स्फुटतर आदि क्रम से ग्रहण करते हैं। कहने का तात्पर्य यह कि उक्त चार इन्द्रियाँ, यत अपने-अपने विषय से सन्निकृष्ट होकर ही ज्ञापक होती हैं अतः विषय का सम्पर्क ज्यों-ज्यों बढ़ता जाता है त्यों-त्यों विषय का स्फुटीभाव भी क्रमशः बढ़ता जाता है और आँख तथा मन ये दो इन्द्रियाँ होती हैं पटुकामी। जैन दार्शनिको के इस कथन का तात्पर्य यह है कि आँख और मन ये दो इन्द्रियाँ विषय के साथ सम्पर्क की अपेक्षा न रखती हुई ज्ञापक होती हैं इसीलिए ये दोनों ही इन्द्रियाँ दूरतटवर्ती विषयो को भी हठात् विषय बना पाती हैं। दूर से दूरवर्ती नक्षत्रो को आँख से देखा जाता है और अप्रत्यक्ष रूप से कही भी विद्यमान या अतीत किंवा अनागत होने से अविद्यमान विषय को भी मन हठात् विषय कर डालता है। यह भी यहाँ जान लेना अच्छा होगा कि जैन-सिद्धान्त में प्राणियो को पहले त्रस और स्थावर रूप से दो भागो में विभक्त माना गया है। “त्रस” का अर्थ जङ्गम अर्थात् चेष्टाशील समझना चाहिए। उक्त प्राणी के प्रमेदो को नौ भागो में विभक्त माना गया है यथा—पृथिवीकाय, जलकाय, वनस्पतिकाय, तेजष्काय, वायुकाय और कृमिकाय, पिपीलिकाकाय, भ्रमरकाय और मनुष्यकाय। इन नौ कायो के अन्दर वायुकाय तक पूर्ववर्ती पाँच काय तक होते हैं एकेन्द्रिय। अर्थात् इन कायो में केवल त्वक् ही इन्द्रिय होती है। कृमि आदि कुछ क्षुद्र प्राणियो को त्वक् और जिह्वा ये दो इन्द्रियाँ होती हैं। चीटी, खटमल आदि कुछ प्राणियो को त्वक्, जिह्वा और नाक ये तीन इन्द्रियाँ होती हैं। भ्रमर, मक्खी, बिच्छू, मच्छर आदि कुछ प्राणियो को त्वक्, जिह्वा, नाक और आँख ये चार इन्द्रियाँ होती हैं और मनुष्य, पशु, पक्षी आदि को उक्त चार इन्द्रियाँ और कान ये पाँच इन्द्रियाँ होती हैं। जैनो की दिगम्बर परम्परा मन को समग्र शरीरव्यापी न मान कर चार्वाक-सिद्धान्त की ही तरह एक देशस्थित मानती है। परन्तु उस परम्परा में जिस प्रकार मन का स्थान हृदय को माना गया है यहाँ वैसा नहीं माना गया है। जिमका परिचय पहले दिया जा चुका है।

अष्टम-प्रकरण

चार्वाक मत में अद्वैत-भूत, महासमवायात्मक

भूताद्वैतवाद की चर्चा पहले की जा चुकी है। परन्तु उसके सम्बन्ध में प्रश्न यह उपस्थित हो सकता है कि चार्वाक-सिद्धान्त में तो पृथिवी, जल, तेज और वायु ये चार तात्त्विक भूत मान्य होते हैं। ऐसी परिस्थिति में भूताद्वैत का कथन कैसे औचित्य प्राप्त करता है? तो इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि विहित भूताद्वैत की चर्चास्थल में भी यह बात बतलायी जा चुकी है कि यहाँ का अद्वैत भेदासहिष्णु नहीं, किन्तु भेदसहिष्णु है। अतः उक्त प्रश्न सावकाश नहीं हो पाता। कहने का तात्पर्य यह कि जब साङ्ख्यसिद्धान्त के अन्दर सत्वगुण, रजोगुण और तमोगुण इनमें परस्पर विरुद्ध स्वभावता के कारण इन्हें एक नहीं माना जा पाता है, फिर भी इन्हें अन्योन्य-मिथुन अव्यभिचरित सहचर मानते हुए इन तीनों गुणों के समवाय को एक मूल-प्रकृति प्रधान माना जाता है और तदनुसार ही २५ तत्त्व साङ्ख्यसिद्धान्त में मान्य हो पाते हैं तो पृथिवी, जल, तेज और वायु इन चार भूतों का एक समवायात्मक रूप क्यों नहीं माना जा सकता है?

क्षणिक-विज्ञान-मात्र-तत्त्वतावादी बौद्ध-सिद्धान्त में विज्ञानधाराओं की, एवं एक विज्ञानधारा के अन्दर क्षणिक-विज्ञानों की असंख्यता को मान्यता देते हुए भी विज्ञानाद्वैत-मात्र की यदि मान्यता बतलायी जाय तो यहाँ भूतगत अवान्तर-भेद की मान्यता के साथ भूतसमवायात्मक भूताद्वैत क्यों न कहा जा सके? अद्वैतवादी वेदान्त सिद्धान्त में जीव ईश्वर विशुद्ध चैतन्य, जीव और ईश्वर के बीच विद्यमान भेद, अविद्या, एवं चैतन्य के साथ होने वाला उसका भेद, इन छ वस्तुओं की जनादिता मान्य होने पर भी ब्रह्माद्वैतवाद यदि स्थिर हो सके तो चार्वाकीय-दृष्टिकोण में उक्त चारों भूतों को मान्यता देने पर भी भूत-समवायात्मक अद्वैत मानने में क्या बाधा उपस्थित की जा सकती? कुछ भी नहीं। अतः उक्त भूताद्वैत की मान्यता नर्व्या जक्षुण्ण है। प्रकाशाद्वैतवादी शैव सिद्धान्त भी अपने अद्वैत प्रकाश महासागर में उन्मग्न और निमग्न भाव में अवस्थित असाय सामारिक वस्तुओं का अस्तित्व मानना है। क्योंकि ब्रह्माद्वैतवादी वेदान्तियों की तरह शैवाग्र-सिद्धान्त में यह मनः कल्पित, मिथ्या, मान्य नहीं है। यहाँ तक कि

यह कहा जाय कि शैव लोग प्रकाशाद्वैत में निमग्न एवं उत्तमग्न असंख्य जागतिक दृश्य वस्तुओं को भी प्रकाशात्मक ही मानते हैं इसलिए उनके यहाँ भेदसहिष्णु अभेदसंगत होता है। तो यह चार्वाक-सिद्धान्त में भी भलीभाँति कहा जा सकता है कि यहाँ भी समग्र विभिन्न जागतिक दृश्य वस्तुएँ अद्वैतभूतात्मक ही मान्य हैं अतः भूताद्वैत क्यों नहीं यौक्तिक कहा जा सकता ? इस पर भी यदि यह कहा जाय कि प्रकाशाद्वैतवादी शैव-सिद्धान्त जागतिक वस्तुओं के बीच प्रतीयमान भेदों को भी प्रकाश शरीर से बाहर मानता नहीं इसलिए उसके मत में तत्त्वतः अभेद बन जाता है तो इसके उत्तर में दो बातें कही जा सकती हैं। एक यह कि दास्य की रक्षा के लिए व्यावहारिक जगत् को भी तथ्य मानता हुआ प्रकाशाद्वैतवादी शैव-सिद्धान्त यदि ऐसा कह सकता है तो दण्ड आदि की सुव्यवस्था के लिए व्यावहारिक जगत् को तथ्य मानने वाला चार्वाक-सिद्धान्त क्यों नहीं ऐसा मान सकता है ? दूसरा यह कि सर्वाधिक अद्वैतवादी वेदान्त-सिद्धान्त को भी भाव और अभावो का अन्तर मानना ही पड़ता है। अन्यथा गीताभाष्य आदि में जो अभाव-कारणत्व का खण्डन किया गया है वह संगत नहीं हो पायेगा। ऐसी परिस्थिति में भेदात्मक अभाव को भावात्मक नहीं माना जा सकता। इस प्रकार जब सर्वाधिक अद्वैतवादी ब्रह्माद्वैत वेदान्तियों को भी इच्छा न रहते हुए भी भेद को मान्यता देनी होगी तब और प्रकाशाद्वैती आदि तो व्यावहारिक जगत् को भी मान्यता देने वाले हैं, वे कैसे इस प्रकार भेद का अपलाप कर सकते ?

रामानुज का विशिष्टाद्वैत तो और भी निकटवर्ती प्रतीत होता है भूताद्वैतवादी चार्वाक-सिद्धान्त का। क्योंकि जड और अजड^{१५८} के अवान्तर भेद को सर्वथा तथ्य मानते हुए दोनों का एक सम्मिलित रूप, जिसे कि वे विशिष्टाद्वैती हरि कहते हैं असन्दिग्ध भाव से पूर्ण उत्साहपूर्वक मानते हैं। अन्तर उस मतवाद से इस मतवाद का मौलिक रूप में यह होता है कि वे जडों को सर्वथा चेतनारहित मानते हैं अतः उनका सिद्धान्त एक तरह से द्वैत प्रधान-अद्वैतवादी होता है। और चार्वाक-सिद्धान्त में अस्फुट चेतना उनमें भी मान्य होती है जिन्हें रामानुज-सिद्धान्त सर्वथा चेतना-रहित मानता है। अतः यह चार्वाक-सिद्धान्त अप्रधान-द्वैत अद्वैत को मानने वाला प्रतीत होता है। यद्यपि दाण्डिक आदि व्यवहार, पूर्ण द्वैत को मान कर भी सम्पन्न होता है किन्तु वस्तुस्थिति के अनुरोध से भूताद्वैत की ही मान्यता युक्ति सङ्गत होती है। वैदिक अद्वैतवाद भी इससे जम्बुण रह जाता है जिसका स्पष्टीकरण आगे हो पायेगा।

(१५८) ईश्वरश्चिदचिच्चेति पदार्थत्रितय हरि ।

—सर्वदर्शनसंग्रह, रामानुज दर्शन ।

महासमवायात्मक-भूत का नाम सुन कर यह प्रश्न उठना स्वाभाविक है कि यह महा-समवाय आखिर क्या वस्तु है ? क्योंकि यह शब्द प्रायः अपरिचित-सा प्रतीत होता है तो इसका परिचय इस प्रकार प्राप्त करना चाहिए कि यह विश्व ब्रह्माण्ड भूतात्मक है यह तो प्रत्यक्ष रूप से ही ज्ञात है । जिधर ही नजर डाली जाय उधर ही विरल-भौतिक-रेणु और घनीभूत-भौतिक-रेणुओं के अतिरिक्त और कुछ भी देखने को मिलता नहीं । योगदर्शनिक सिद्धान्त मे —आकाश के भी परमाणु माने गये हैं परन्तु इस चार्वाक सिद्धान्त में भौतिक अणुओं की विरलता या उसके अभाव के अतिरिक्त और कुछ नहीं माना जा सकता, यहाँ कहा जा चुका है । अतः यह मानना होगा कि यह समग्र विश्व, समस्त चराचर, पार्थिव जलीय तैजस और वायवीय कणों का एक महान् सघात ही है, उसके अतिरिक्त और कुछ नहीं है । सघात, समुदाय और समवाय ये शब्द यद्यपि समान रूप से लोगों के द्वारा एक ही अर्थ के ज्ञापक रूप में प्रयुक्त होते पाये जाते हैं फिर भी समवाय शब्द की विशेषता यह है कि वह समुदायियों के अविनाभाव को भी बतलाता हुआ प्रतीत होता है । कहने का तात्पर्य यह कि सघात और समुदाय ये दोनों शब्द सघाती एव समुदायियों के अन्दर सहास्तित्व का व्यक्तीकरण तो करते हैं किन्तु उस प्रकार उनकी सुशृङ्खलता एव सहकारिता को व्यक्त नहीं कर पाते जिनका व्यक्तीकरण “समवाय” शब्द से होता है । अतः इस ससार को महासमवायात्मक भूत कहने से यह अभिप्रेत अर्थ स्पष्ट होता है कि पार्थिव जलीय तैजस एव वायवीय कण इस प्रकार आपस में सम्बद्ध रहते हैं, अविनाभूत रहते हैं कि अत्यन्त रूप से इन चारों भौतिक कणों को अलग नहीं किया जा सकता । वैज्ञानिक-पद्धति से जिस पात्र या स्थान को निर्वात, वायु-हीन कहा जाता है वहाँ भी वायवीय कणों की अत्यल्पता ही कही जा सकती है । इसी प्रकार किसी भी जलस्निग्ध मही को कितना भी क्यों न जलाया जाय वह सवथा निर्जल नहीं हो जाता जलाशय अत्यधिक कम पड़ जाता है, यही कहा जा सकता है । इसी प्रकार जल और तेज में पार्थिव कणों का सदा सम्मिश्रण समझना चाहिए । ऐसा मानने में प्रबल-युक्ति यह है कि घनीभाव तैजस एव वायवीय कणों का भी होता हुआ पाया जाता ही है । क्योंकि ऐसा न मानने पर अनुभूयमान महान् तेज और महान् वायु का उपपादन नहीं किया जा सकता और एक कण से अन्य कण का जोड़ना यह स्वभाव जल का ही पाया जाता है क्योंकि पार्थिवकणों का घनीभाव जन्ममर्क से ही किया जाता हुआ पाया जाता है । ऐसी परिस्थिति में यदि तैजस कणा में एव वायवीय कणों में अति अल्प भी जलीयाश की सदास्थिति न मानी जाय तो पार्थिव कणा के समान तैजस कणों एव वायवीय कणों का घनीभाव सम्भव नहीं हो पायेगा । अतः यह मानना ही होगा कि प्रत्येक भौतिक कण में अन्य भौतिक कण का न्यूनान्वित

मात्रा में सश्लेष रहता ही है। अतः ये मान्य चतुर्विध-भूत सर्वथा अविनाभूत हैं, एव स्वतः कार्यकारी हैं। ये सर्वत्र आपसी मिलन में नियमत किसी मेलक व्यक्ति की अपेक्षा नहीं रखते। यदि यह कहा जाय कि बुद्धिमान् प्राणीकर्तृक भौतिक-मिलन जैसे शरीरधारी मेलकगत-ज्ञान की अपेक्षा करता है तैसे सूक्ष्मभूत-कणों का मिलन भी ज्ञानापेक्षी क्यों नहीं होता? तो इसका उत्तर चार्वाक-सिद्धान्त के लिए सरल यह है कि सूक्ष्मभूत कणों के मिलने के लिए अपेक्षित अस्फुट चैतन्य उन भूतकणों में स्वतः रहता है अतः अन्य ज्ञान की अपेक्षा होती नहीं। इस पर यदि यह पूछा जाय कि तब अन्य स्थूल भौतिकों का मिलन भी क्यों नहीं हो जाता? तो इसका उत्तर यह होगा कि घनीभाव-प्रयुक्त-गुह्यता के कारण स्थूलों में उत्पत्ति-शक्ति रहती नहीं। इसीलिए गतिशील वायु के सम्पर्क से स्थूल भूत भी उत्पत्ति होकर अन्य भूत से जा मिलते हुए पाये ही जाते हैं। इस कथन का तात्पर्य यह ज्ञातव्य है कि यहाँ भौतिक सम्मिश्रण के लिए वेदान्त-वर्णित त्रिवृत्करण^{१५५} या पञ्चीकरण की प्रक्रिया नहीं मान्य है। वेदान्त-सिद्धान्त में त्रिवृत्करण पार्थिव जलीय और तैजस तन्मात्रों का इस प्रकार माना जाता है कि उक्त तीनों भौतिक तन्मात्रों को पहले दो-दो भागों में विभक्त किया गया माना जाता है और फिर प्रत्येक के उन दो भौतिक भागों के अन्दर एक-एक मात्र भाग को दो भागों में विभक्त किया गया स्वीकार किया जाता है और एक भौतिक कण के चतुर्थभाग भूत एक-एक भूतांश को दो भौतिक अर्द्धांशों में मिलाया गया माना जाता है। इस पद्धति से पृथिवी, जल और तेज इन तीनों भूतों के अन्दर आने वाला प्रत्येक भूत भूतत्रयात्मक हो जाता है। क्योंकि उक्त प्रत्येक भूत में आधा हिस्सा अपना रह जाता है और एक-एक चतुर्थांश अन्य भूतों का होता है। जैसे जिसे लौकिक व्यवहार में पृथिवी या पार्थिव कहा जाता है उसके अन्दर आधा अंश होता है पार्थिव और आधे का आधा फलतः चौथा भाग होता है जल का और दूसरा चौथा भाग होता है तेज का। इसी प्रकार जल और तेज को भी समझना चाहिए। जिस प्रकार तीन भूतों के बीच यह त्रिवृत्करण की प्रक्रिया बतलायी गयी है उसी प्रकार पृथिवी, जल, तेज, वायु और आकाश इन पाँच भूतों के सम्मिश्रण को मान्यता देने पर उक्त त्रिवृत्करण की मान्यता के स्थान में पञ्चीकरण^{१५६} को मान्यता वेदान्त-सिद्धान्त में दी गयी है। उसकी प्रक्रिया यो समझनी चाहिए कि

(१५६) तासा त्रिवृत त्रिवृत एकैका करवाणि । —छान्दोग्योपनिषत् ।

(१६०) द्विधाविधाय चैकं चतुर्धा प्रथम पुन ।

स्वस्वेतरद्वितीयाशर्योजनान् पञ्चपञ्च ते ॥ २७ ॥

—पञ्चदशी, तत्त्वविवेक-प्रकरण ।

पृथिवी, जल, तेज, वायु और आकाश इनके अन्दर एक-एक की तन्मात्रा को पहले दो भागो मे बाँट कर विभक्त उन दो भागो के अन्दर फिर एक-एक भाग को चार भागो मे विभक्त किया जाता है। जिन चारो भागो के अन्दर एक-एक भाग को स्वकीय अर्द्धांश को छोड़ कर, अन्य चार अर्द्धांशो के अन्दर एक-एक अर्द्धांश मे मिलाया जाता है। इस प्रकार उक्त पाँचो भूत पञ्चभूतात्मक हो जाते हैं। त्रिवृत्करण करण की परिस्थिति से इस पचीकरण की परिस्थिति मे महान् अन्तर यह आवश्यक रूप से मान्य हो आता है कि त्रिवृत्करण पक्ष मे जहाँ अन्य भूतो के चतुर्थांशमात्र मिलित मान्य होते हैं वहाँ पचीकरण की मान्यता मे एक स्थूल भूत मे अन्यभूत के आठवे-आठवे भागो का मिलन मान्य होता है। इस चार्वाक-सिद्धान्त मे यह त्रिवृत्करण की प्रक्रिया और यह पचीकरण की प्रक्रिया इसलिए नहीं आदृत होती है कि इन दोनो ही पक्षो मे मेलक की आवश्यकता अनिवार्य हो उठती है जिसे यह सिद्धान्त मान नहीं सकता। कहने का साराश यह कि कोई भी क्रियात्मक करण नियमत कर्त्ता और साधनात्मक करण की अपेक्षा रखता ही है। सूक्ष्म भौतिक-कणो के मिलन के पूर्व उन कणो के अतिरिक्त तो और कुछ रहता नहीं जिसको कर्त्ता या करण माना जा सके। भौतिक कणगत अस्फुट चैतन्य प्रयुक्त कणो का मिलन मान्य होने पर भी दूसरी कठि-नता यह है कि त्रिवृत्करण और पचीकरण दोनो ही जब कि औपनिषद माने जाते हैं वेदान्तियो द्वारा, तब विनिगमक के अभाव प्रयुक्त दोनो ही पक्षो मे समान मान्यता मान्य होगी जो कि तर्क के आगे सधती नहीं। क्योंकि एक ही वस्तु एक ही समय दो विभिन्न-परिस्थितियो से सम्पृक्त कदापि नहीं हो सकती। परन्तु उक्त औपनिषद त्रिवृत्करण और पचीकरण दोनो पक्षो को स्वीकार करने पर एक ही स्थूल भूत मे एक ही समय अन्यान्य भूतो को अष्टम मात्र अंश का सश्लेष और चतुर्थ मात्र अंश का सश्लेष दोनो मानना होगा। यह बात कैसे मला सम्भव हो सकती ?

यह महासमवाय, जिसका विचार यहाँ किया जा रहा है, है तो तत्त्वतः चारो भूतो का ही एक समवाय, परन्तु व्यवहारोपयोगी रूप से प्रतीत होने वाले सारे गुण, कर्म और सामान्य का भी समावेश इस समवाय के अन्दर हो जाता है। क्योंकि ये सभी पृथिवी आदि चार-भूतो के ही अविनाभूत धर्म हैं और धर्म तथा धर्मी इनके बीच अमेद ही यहाँ मान्य है, भेद नहीं। अब यहाँ प्रश्न यह उठ खड़ा होता है कि “तो क्या यह चार्वाक-सिद्धान्त भी वस्तु की प्रातिमासिक सत्ता मानता है ? यदि नहीं तो गुण, कर्म आदि को कैसे यह मान्यता दे सकता ? तो इसका उत्तर यह ज्ञातव्य है कि यहाँ जब प्रतीति की ही उक्त भूतचतुष्टय की सत्ता के अतिरिक्त सत्ता नहीं मान्य है, तब प्रतीति के आधार पर उसके द्वारा विषयीकृत की अलग सत्ता कैसे मान्य हो सकती ? साराश यह कि विषयो को लिये-

दिये प्रतीति उस चतुर्भूत समवाय में समा जाती है इसलिए तो चार्वाक-सिद्धान्त भूत चैतनिक होता है ? गुण, कर्म आदि की भूतान्तर्गति में प्रवल-युक्ति यह है कि भूतों की सत्ता से पृथक् गुण, कर्म आदि की सत्ता प्रतीत होती नहीं ? क्या कभी आश्रयों को छोड़ कर स्वतन्त्र रूप से गुण आदि प्रतीत होते हैं ? कभी नहीं । अतः भूत-चतुष्टय-मात्र की तात्त्विकता की मान्यता औचित्य प्राप्त कर सकती है । इस समवाय की विशेषता यह है कि ससार की किसी भी वस्तु को इस समवाय के उदाहरण के रूप में उपस्थित किया जा सकता है । ऐसी एक भी वस्तु नहीं दिखलायी जा सकती जो कि समवायात्मक न हो । एक फूल को ले लिया जाय । वह निश्चय ही पार्थिव, जलीय, तैजस और वायवीय परमाणुओं का समवाय है और रूप, रस आदि गुण चलनात्मक क्रिया और अन्य फूल के साथ सामान्य भी इसमें समवेत है इसलिए यह एक फूल उक्त सभी वस्तुओं का एक समवाय है । इसी प्रकार प्रत्येक वस्तु को समवायात्मक समझा जा सकता है । समवायात्मक प्रत्येक सासारिक वस्तुओं का एक महासमवाय ही एक अद्वैत तत्त्व है, जिसकी मान्यता पहले बतलायी जा चुकी है । इससे अतिरिक्त और कोई वस्तु तो ही नहीं सकती अतः यह होता है महासमवाय । ईश्वर, ब्रह्म आदि शब्द भी इसी महासमवाय के बोधक हैं । यहाँ यह प्रश्न उठाया जा सकता है कि ब्रह्म, ईश्वर आदि शब्दों से कहा जाने वाला तो सर्वज्ञ होता है फिर इस जडात्मक महासमवाय को कैसे ब्रह्म, ईश्वर, परमात्मा आदि शब्द से कहा जा सकता है ? तो इसका उत्तर यह होगा कि रूप, रस आदि की तरह ज्ञान भी तो चार्वाक सिद्धान्त में उक्त समवाय का अन्तर्भुक्त ही होता है । अतः सर्वज्ञानसम्पर्कात्मक सर्वज्ञता उस महासमवाय में अनायास प्राप्त हो सकती है । यह भी प्रश्न नहीं उठाया जा सकता कि एकमात्र महासमवाय तन्त्र रूप में मान्य होने पर सर्व शब्द का प्रयोग ही असंगत हो उठेगा । क्योंकि अनेकता में बिना सर्वता वन ही नहीं सकती । क्योंकि उस महासमवाय के अन्तर्गत उक्त प्रकार अवान्तर समुदायों में पारस्परिक भेदात्मक अनेकता यहाँ मान्य ही है । महासमवाय और तत्कुक्षिस्थ अवान्तर समुदायों में अवयवावयवी-भाव हुआ करता है । यदि यहाँ यह शका उपस्थित की जाय कि इस प्रकार एक महासमवाय और उसकी ज्ञानगर्भता मान्य होने पर कोई भी व्यक्ति किसी भी वस्तु के सम्बन्ध में कुछ निर्णय नहीं कर पायेगा । दश, पाँच व्यक्तियों में तो मतैक्य होना किसी भी वस्तु के सम्बन्ध में कठिन हो जाता है यह किसी से छिपा नहीं है, फिर कोटि-कोटि शरीरान्तर्गत ज्ञानी रेणुओं अथवा यों कहा जाय कि अवान्तर समवायों में मतैक्य किसी भी वस्तु के सम्बन्ध में कैसे सम्भव कहा जा सकता ? तो इस शका का निराकरण इस प्रकार समझना चाहिए कि यही है समवाय की महत्ता । अन्तर्भुक्त समवाय अर्थात् घटक-समवाय घटित-समवाय के विरुद्ध कार्यकारी नहीं होता, अतः निर्णय होने में बाधा होती नहीं । कहने का तात्पर्य यह कि प्रत्येक महासमवाय एक-एक होने के

कारण, उसका ज्ञान भी घटक-ज्ञान से प्रबल होता है अतः निर्णय में बाधा नहीं उपस्थित होती है। उदाहरण के द्वारा इसे यो समझा जा सकता है कि किसी भी एक शरीरात्मा को लिया जाय। वह क्या है? अवान्तर कोटि-कोटि क्षुद्र जीवों का समुदाय ही तो है? आधुनिक शारीर-विज्ञान के अनुसार शोणित आदि भी कीटाणुओं के समुदाय ही हैं। उन क्षुद्र कीटाणुओं को भी अपेक्षित ज्ञान है यह भी सिद्ध है, फिर प्रत्येक व्यक्ति अपनी अपेक्षित वस्तु के सम्बन्ध में निर्णयात्मक ज्ञान करता ही है। नहीं तो सुश्रुखल देखी जाने वाली प्रवृत्ति उपपन्न नहीं हो सकती। अतः मतैक्य अथवा निर्णय के अभाव की शङ्का नहीं उठायी जा सकती।

यही समवाय वर्तमान गौतमीय न्याय एवं वैशेषिक इन दोनों दर्शनों में भी माना हुआ है। परन्तु प्रतीत ऐसा होता है कि समवाय को मानते हुए भी इसके इस रहस्य-स्वरूप को जैसे परवर्ती नैयायिक एवं वैशेषिक समझ न पाये हों, अथवा यो कहा जाय कि मूल गये हों। वे लोग समवाय को अवयव-अवयवी, गुण-गुणी, क्रिया-क्रियावान् और नित्यद्रव्य विशेष^{११} इनके बीच होने वाला एक प्रकार नित्य सम्बन्ध मानते हैं। इन सारी बातों की वैज्ञानिकता यहाँ वर्णित समवाय के रहस्य स्वरूप को मानने पर ही सगत होती है। उक्त प्रकार एक महासमवाय को लेकर नित्यता और एकता तो अनायास स्पष्ट हो जाती है। रही सम्बन्धता की बात कि समवाय को सम्बन्ध किस दृष्टिकोण से माना जाता है? तो इसके सम्बन्ध में ज्ञातव्य यह है कि असम्बद्ध-वस्तुओं में सुश्रुखलता होती नहीं। इसलिए सुश्रुखलता के नियामक रूप में समवाय को सम्बन्ध ही मानना होगा। उदाहरण के द्वारा इसे यो समझा जा सकता है कि कार्य समूह-साध्य ही होता है। समूह को समूही के अतिरिक्त और क्या कहा जा सकता? परन्तु विश्रुखल समूही से वह कार्य नहीं होता हुआ पाया जाता है जो कि सुश्रुखल समूही से। एक व्यक्ति उस काम को नहीं कर पाता जिसे कि मिलित दश व्यक्ति अनायास कर लेते हैं। उन दश व्यक्तियों में होने वाला वह मिलन, सम्बन्ध के अतिरिक्त और क्या कहा जा सकता? तभी तो किसी एक उद्देश्य की सिद्धि के लिए एकत्र, एक विचारसूत्र में आवद्ध व्यक्तियों को कहा जाता है मानवसमवाय। वहाँ एक कार्यात्मक केन्द्र में वे सभी तदर्थी व्यक्ति परस्पर में आवद्ध हो जाते हैं, सम्बद्ध हो जाते हैं। विश्रुखल एक-एक व्यक्ति-स्थल में यह बात होती नहीं। इसीलिए एक व्यक्ति उस कार्य का सम्पादन नहीं कर पाता है जिसका सम्पादन व्यक्ति-समवाय करता है। यही समवाय समाजवाद का मेन्दण्ड है। इसी नित्य एक समवाय सम्बन्ध को नित्य एक सत्ता भी समझना चाहिए।

(१६१) अयुतसिद्धानामाधारधारभूतानां य सम्बन्ध इहप्रत्ययहेतु स समवाय ।

—पदार्थधर्मसंग्रह, समवाय-प्रकरण ।

क्योंकि कोई भी कार्य जब कि उक्त युक्ति के अनुसार समवाय से ही होता है तो उसे ही सत् मानना होगा। और धर्म-धर्मी की एकता मान्य होने के कारण सत् और सत्ता में अन्तर नहीं किया जा सकता। कहने का तात्पर्य यह कि सख्या केवल एकत्व ही मान्य है इसलिए सत् और सत्ता इन दोनों को अलग नहीं माना जा सकता। सारांश यह कि “देवता” इस शब्द के अन्दर श्रूयमाण “ता” को जैसे प्रकृतिभूत शब्द के अर्थ के अतिरिक्त अर्थात् देव के अतिरिक्त और किसी धर्म का बोधक नहीं माना जाता उसी प्रकार “सत्ता” आदि शब्द घटक “ता” को भी अतिरिक्त धर्मार्थक नहीं मानना चाहिए। इसलिए वह एक सत् समवाय-स्वरूप है। इस महासमवाय का थोड़ा-सा आभास मिलता है रामानुज के एक “हरि” में। परन्तु वहाँ चित् और अचित् दोनों का पृथक् अस्तित्व हरि के अन्तर्गत रूप में मान्य होने के कारण इस महासमवाय से मौलिक अन्तर हो उठता है। यहाँ इन दोनों का अपृथक् अस्तित्व माना जाता है। इस महासमवाय को ब्रह्म मान लेने पर ही ब्रह्म की वेदान्तवर्णित अमिन्न निमित्तोपादानता ठीक से हो पाती है। क्योंकि ब्रह्म की अमिन्न निमित्तोपादानता में लूताकीट (मकरी) का दृष्टान्त ब्रह्माद्वैत-वेदान्ती लोग उपस्थित किया करते हैं। जीवित उक्त कीट में ज्ञान की अपृथक् सत्ता रहती है जैसा कि यहाँ भूतसमवाय के सम्बन्ध में बतलाया गया है। ब्रह्माद्वैत के महान् प्रवर्तक आचार्य शङ्कर ने विषय और विषयी इन दोनों को अत्यन्त विरुद्ध-स्वभाव बतलाया है। और इस प्रकार यदि बतलावे नहीं तो यह दृश्य जगत् उनके मत में कल्पित कैसे बन पाये? ऐसी परिस्थिति में विषय और विषयी का सम्पर्क कैसे हो सकता? सारांश यह कि मायात्मक विषय का स्वप्रकाशात्मक विषयी में सम्बन्ध किसी प्रकार हो नहीं सकता। और ऐसा न होने पर मायावच्छिन्न-चैतन्य-स्वरूप ईश्वर मान्य नहीं हो सकता, जिसमें जडाश को लेकर उपादानता और ज्ञानाश को लेकर निमित्तता, इस दृश्य जगत् के प्रति बन पाये। और यदि यह कहा जाय कि जगत् के आकार में परिणत होती हुई माया के अध्यास का अधिष्ठान होने के कारण ब्रह्म, जगत् का उपादान कहलाता है, तो उपादानता तो इस प्रकार बनायी जा पायेगी किन्तु तब “निमित्तता” विगड़ जायेगी। क्योंकि प्रकृतिस्वरूपा माया परिणमन में स्वाधीन ही होगी? अतः सहायक निमित्तान्तर की अपेक्षा उसे होगी नहीं, कि चैतन्याश को लेकर निमित्तता बनायी जा सके।

दूसरी बात यह कि माया एवं चैतन्य के साथ होने वाले उसके सम्पर्क को अनादि ही मानना होगा, और ऐसा ही उक्त वेदान्ती लोग मानते भी हैं। ऐसी परिस्थिति में वेदान्त-निदान्त में मोक्ष असम्भव हो उठेगा। क्योंकि अनादिभाव का नाश होता हुआ कही देखा जाना नहीं, कि उसे दृष्टान्त बना कर अविद्या का नाश मनाया जा सके। वेदान्त-सिद्धान्त में अविद्या ही है वन्नन रूप में मान्य, और उसका नाश ही मोक्ष रूप में। दूसरी बात यह भी

अनुकूल ही होगा। क्योंकि इसीलिए तो ब्रह्माद्वैत-सिद्ध होता है ? तो यह कथन भी इसलिए सगत नहीं कहला पायेगा कि तब वह ब्रह्म लोकव्यवहार का उपयोगी न हो पाने के कारण मान्य नहीं हो पायेगा। क्योंकि अव्यावहारिक वस्तु को परमार्थ-सत् रूप में मान्यता नहीं दी जा सकती। क्योंकि ऐसी वस्तु की मान्यता को प्रश्रय देने पर अन्य वस्तुओं की मान्यता को कौन रोक पायेगा ?

इस महा-समवायात्मक अद्वैत-भूत की मान्यता पक्ष में “एक विज्ञान से की गयी सर्व-विज्ञान सम्बन्धी प्रतिज्ञा भी अच्छी तरह सगत होती है। कहने का तात्पर्य यह कि वेदान्ती-लोग जो यह दावा करते हैं कि उपनिषत्प्रतिपादित एक विज्ञान से सर्व विज्ञान की प्रतिज्ञा नित्य विज्ञानाद्वैतात्मक ब्रह्माद्वैत की मान्यता पक्ष में ही सगत हो सकती है, यह उनका कथन इसलिए उतना सगत नहीं हो पाता कि उनके मतमें जब कि निरयव एकमात्र ब्रह्म पारमार्थिक रूप से मान्य है तब “सब और उनका विज्ञान” अलग पारमार्थिक रह कहाँ जाता कि उसकी प्रतिज्ञा वहाँ पूर्ण सगत हो पाये ? उस ब्रह्म रूप उपादान को समझ लेने पर तो अद्वैत-वेदान्त-सिद्धान्त में अन्य सारे पदार्थ बाधित अर्थात् मिथ्या निर्णीत हो जाते हैं। ब्रह्म को समझना और सब को अर्थात् इस दृश्य को समझना ये दोनों उक्त अद्वैत-वेदान्त-सिद्धान्त में अविरोध नहीं हो सकते कि दोनों में सामंजस्य प्राप्त हो। अतः यदि गम्भीर भाव से देखा जाय तो वहाँ “एक विज्ञान से सर्वविज्ञान की प्रतिज्ञा” सङ्गत नहीं हो पाती। इस चार्वाकी महासमवायात्मक भूताद्वैत को तथ्य मान लेने पर पूर्ण रूप से उक्त प्रतिज्ञा इसलिए सगत हो पाती है कि इस अद्वैत महासमवाय के अन्दर पारस्परिक भेदयुक्त सारा दृश्य जगत् अवयवावयवी-भावापन्न रूप में सदा विद्यमान होने के कारण “एक और सर्व” समसामयिक एव एकभावस्थित हो पाते हैं इसलिए यह प्रतिज्ञा सर्वथा उपपन्न हो पाती है कि “एक को समझ लेने पर सभी ज्ञात हो जाते हैं”। घड़े को देखने वाला व्यक्ति जैसे उसके अवयव भूत कपालों को देखता ही है, कपड़े को देखता हुआ व्यक्ति जैसे तन्तुओं को भी देखता ही है उसी प्रकार महासमवायात्मक भूताद्वैत का साक्षात्कार करने वाला व्यक्ति उसके अवयव भूत समग्र पृथिवी, जल आदि उसके अवयवों को देखेगा ही।

इसके अतिरिक्त और भी एक बात ध्यान देने योग्य यहाँ यह है कि उपनिषत् में जो यह कहा गया है कि “वह पट आदि रूप में दृश्यमान विकार अर्थात् कार्य, वाणी मात्र से आरब्ध होनेवाले हैं अर्थात् ये सभी नाममात्र से विद्यमान हैं सत्य तो केवल मृत्तिका ही है” यह कथन भी उस प्रकार पूर्ण रूप से ब्रह्माद्वैत पक्ष में सगत नहीं हो पाता जिस प्रकार इस महामसमवायात्मक भूताद्वैत पक्ष में। क्योंकि जब उपनिषद्-वाक्य में भूतात्मक पृथिवी को ही स्पष्ट शब्द में सत्य कहा गया है तब भूत से अतिरिक्त ब्रह्म को सत्य कहना कैसे उचित माना जा सकता ? उस उपनिषद् वाक्य के अन्दर तो दृष्टान्त दार्ष्टान्तिक भाव का उल्लेख

हुआ नहीं है कि उक्त वेदान्तियों की उपमानोपमेय-भावमूलक व्याख्या सगत हो पाये ? यदि इस पर उस पक्ष से यह कहा जाय कि वाक्यान्तर मे उपमानोपमेय भाव वर्णित है, क्योंकि स्पष्ट इस प्रकार उपनिषद् मे कहा गया पाया जाता है कि “हे सौम्य ! जिस प्रकार एक मृण्मय वस्तु का परिचय प्राप्त कर लेने पर सारी मृण्मय वस्तुएँ अनायास ज्ञात हो जाती हैं उसी प्रकार एक अद्वैत तत्त्व को समझ लेने पर अन्य सारी वस्तुएँ ज्ञात हो जाती हैं” इस औपनिषद उक्ति से तो उपमान-उपमेय भाव स्पष्ट प्रतीत होता है ? तो इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि यहाँ उपमानोपमेय-भाव वर्णित होने पर भी वह उपमानोपमेय-भाव इस महासमवायात्मक अद्वैत की मान्यता पक्ष मे जितना समन्वित होता हुआ प्रतीत होता है उतना शाङ्कर-अद्वैत-वेदान्त-पक्ष मे नहीं । क्योंकि उस पक्ष मे निर्गुण, निर्लेप, निर्विकार, अमूर्त्त ब्रह्म के ऊपर यह दृश्य जगत् सर्वथा अध्यस्त, आरोपित, सर्वथा कल्पित मान्य है । इसलिए प्रथम विज्ञान एक ब्रह्म और द्वितीय विज्ञान सर्व अर्थात् विभिन्नतायुक्त रूप मे प्रतीयमान यह जगत् इन दोनों मे वह समान जातीयता कहाँ बन पाती है जो समान जातीयता एक मृत्पिण्ड और उससे बने सभी सारे मृण्मय-पात्र आदि इन दोनों मे पायी जाती है ? यदि वेदान्तियों की ओर से यह कहा जाय कि “सत्” रूप मे उक्त एक जातीयता ब्रह्म और दृश्य जगत् इन दोनों मे मलीमाँति कही जा सकती है, तो यह कथन भी मूल्यवान् इसलिए नहीं हो पायेगा कि तब तो ब्रह्म और दृश्य-जगत् दोनों मे एक ही, या नहीं तो कम-से-कम एक जैसी सत्ता तो माननी ही होगी । और ऐसा मान लेने पर फिर यह दृश्य जगत् ब्रह्म के ही समान सत् मान्य होने के कारण पूर्ण पारमार्थिक बन बैठेगा, जिसे कि उन वेदान्तियों को मान्य ठहराना इसलिए अति कठिन हो आयेगा कि ऐसा मान लेने पर अगत्या इस महासमवायात्मक अद्वैत को ही मान्यता उन्हें देनी पड़ेगी । फलतः उन्हें अपसिद्धान्त निग्रहस्थान आपन्न हो उठेगा । इस चार्वाकीय-महासमवायात्मक-अद्वैत की मान्यता पक्ष मे महासमवायात्मक ब्रह्म और इस दृश्य जगत् इन दोनों मे उक्त उपमानोपमेय-भाव पूर्ण सगत होता है । क्योंकि अवयव और अवयवी नियमत एक जातीय ही हुआ करते हैं । तन्तु और कपडे दोनों अन्ततः कपास के ही होते हैं । तदनुसार विभिन्न दृश्यात्मक जगत् जो कि उक्त महासमवायात्मक अद्वैत भूत के अवयव और वह महासमवाय अवयवी होने के कारण एक ही पारमार्थिक सत्ता दोनों मे मान्य होती है । अतः समानजातीयता अक्षुण्ण रह जाने के कारण उक्त उपमानोपमेय-भाव के विघटन की उस प्रकार आशका आपन्न नहीं होती जिस प्रकार की शका ब्रह्माद्वैत-वेदान्तपक्ष मे आपन्न होती है ।

इस महासमवायात्मक भूताद्वैत की एक बड़ी विशेषता यह भी परिलक्षित होती है कि यहाँ आरम्भवाद और परिणामवाद दोनों का एक प्रकार समन्वय प्राप्त होता है । कहने का तात्पर्य यह कि सारे दर्शनों को प्रायः आरम्भवाद, परिणामवाद और विवर्तवाद, इन तीन

वादों में विभक्त माना जाता है। इन तीनोंवादों के अन्दर आरम्भवाद और परिणामवाद ये दोनों अति प्राचीनवाद हैं, क्योंकि आचार्य शङ्कर के पूर्व विवर्त्त शब्द का भी प्रयोग यदि होता भी था तो परिणाम के ही अर्थ में, उस अर्थ में नहीं, जिस अर्थ में उन्होंने इसे अपनाया है। इस आरम्भ और परिणाम की ओर गहराई से दृष्टि डालने पर इन दोनों के स्वरूपों में मौलिक अन्तर यही प्रतीत होता है कि अन्तःस्पन्दन होता है परिणाम और वहिःस्पन्दन कहलाता है आरम्भ। यद्यपि इन दोनों की ऐसी व्याख्या आज तक और किसी ने सम्भवतः नहीं की है। वेदान्तियों ने परिणाम और विवर्त्त इन दोनों की व्याख्याएँ इस प्रकार की हैं कि “सतत्त्वतः अन्यथा प्रथा है परिणाम” और “अतत्त्वतः अन्यथा प्रथा है विवर्त्त” उनकी इस व्याख्या को या इससे मिलती-जुलती एतत्सम्बन्धी अन्य व्याख्या को गहराई से देखने पर यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि ऐसी व्याख्या करने वाले विद्वानों ने आरम्भ और परिणाम इन दोनों में होने वाले अन्तर के स्पष्टीकरण का माध्यम “प्रथा” अर्थात् प्रतीति को ही ठहराया है। तदनुसार उनका अभिप्राय यह व्यक्त होता है कि जहाँ उपपादक और उपपाद्य ये दोनों समान-सत्ताक रूप में प्रतीत हों, वहाँ उन दोनों में परिणामि-परिणाम भाव समझना चाहिए और जहाँ उपपादक की प्रतीति न होते हुए उपपाद्य की प्रतीति होती हो वहाँ उन दोनों में विवर्त्त-विवर्त्त भाव। उस मृत्पिण्ड को जिससे कि घड़ा बनता है और उस घड़े को जो कि उस मृत्पिण्ड से बनता है दोनों को लोग अव्यवहित पूर्वापरीभावा-पन्न रूप में आखिर मट्टी ही समझते हैं अतः पूर्ववर्त्ती मृत्पिण्ड होता है परिणामी और घड़ा उसका परिणाम। जहाँ लोग किसी सीप को चाँदी का खण्ड समझ बैठते हैं वहाँ यह परिस्थिति नहीं होती है। चाँदी उसे देखते हैं तब सीप में उस देखने की विषयता नहीं रहती है और जब नजदीक जाकर द्रष्टा वस्तुतः वहाँ विद्यमान सीप को देखता है तो देखते समय चाँदी का विषयीकरण नहीं होता है। अतः इस द्वितीय परिस्थिति में पूर्वं परिस्थिति के अनुसार परिणाम-परिणामी भाव माना नहीं जा सकता। इसलिए चाँदी को वहाँ सीप का विवर्त्त मानना उचित है, यही वेदान्तियों का अभिप्रेत अर्थ मालूम होता है। भर्तृ-प्रपञ्च आदि प्राचीन-वेदान्ती लोग इस तरह का विवर्त्त-विवर्त्त भाव ब्रह्म और इस दृश्य जगत् के बीच नहीं मानते थे। वे वहाँ भी मृत्पिण्ड और घट की तरह परिणाम-परिणामी-भाव ही मानते थे। उनके मत में ब्रह्म ही जगत् रूप से परिणत होता है। इसी अभिप्राय से मैंने कहा है कि विवर्त्तवाद धीरे की उपज है। “विवर्त्त” इस शब्द के अन्दर छिपे हुए “वृत्ति” शब्द के दो अर्थ होते हैं। एक विद्यमानता और दूसरा अन्तःकरण वृत्तिस्वरूप ज्ञान। मानूँ ऐसा होता है कि प्रथम अर्थ प्राचीन वेदान्तियों को अभिप्रेत था और द्वितीय परवर्त्ती वेदान्तियों को। और इसीके जावार पर महान् मतभेद की मृष्टि हुई। जगत् को ब्रह्म का विवर्त्त मानने वाला शङ्कर-अद्वैत-सम्प्रदाय भी उसे अनादि अज्ञानात्मक भाव का

परिणाम ही मानता है, इसलिए शाङ्कर-सम्प्रदाय को परिणामवाद और विवर्तवाद दोनों ही व्यावहारिक दृष्टिकोण से मान्य होते हैं। प्राचीन ब्रह्माद्वैतियों को केवल परिणामवाद ही मानना पड़ता था इस दृष्टि से उन्हें लाभ प्राप्त था। इस प्रकार विवेचन से यह स्पष्ट प्रतीत हो गया होगा कि जिस अर्थ में विवर्त शब्द का प्रयोग शाङ्कर-अद्वैत वेदान्तियों ने किया है उस अर्थ में उससे पूर्व विवर्त शब्द का प्रयोग नहीं होता था। अत आरम्भवाद और परिणामवाद ये ही दो वाद प्राचीन दार्शनिक वाद थे। इन दोनों वादों के अन्दर भी अधिक सख्यक दार्शनिकों के द्वारा आरम्भवाद ही आदृत था। क्योंकि न्याय वैशेषिक बौद्ध और मीमांसक ये सभी दर्शन आरम्भवादी हैं। जैन दर्शन स्याद्वादी होने के कारण कथंचित् परिणाम को भी मानता हुआ भी मुख्यतया आरम्भवादी ही है। साख्य और योग तथा ऊपर विहित विचार के आधार पर वेदान्ती भी परिणामवादी ही हैं। परन्तु इस चार्वाकीय-महासमवायात्मक भूताद्वैत-सिद्धान्त में दोनों वादों का समसमन्वय प्राप्त होता है। क्योंकि अणु भूत से लेकर महासमवाय तक अवयवावयवि-भावाक्रान्त होने के कारण आरम्भवाद मान्य होता है और अवयव एव अवयवी जो कालक्रम से जीर्णता आदि प्राप्त करते हैं वहाँ पूर्वापरीभूत-अवयवों एव अवयवियों में अवयवावयविभाव न होने के कारण वहाँ पूर्ववर्ती अवयव एव अवयवी को परिणामी और परवर्ती अवयव एव अवयवी को परिणाम माना जायगा। क्योंकि अस्फुट क्रिया का ही अपर नाम होता है परिणमन यह बात पहले भी बतलायी जा चुकी है।

इस महा-समवायात्मक भूताद्वैत का समर्थन आधुनिक भूतविज्ञान से भी अच्छी तरह प्राप्त होता है। क्योंकि जब यह सिद्ध हो चुका है कि महान् शून्याकाश में ग्रह-उपग्रह आदि शब्दों से कहे जाने वाले असख्य भौतिक सन्निवेश, जगह-जगह पर अपनी निश्चित गति से युक्त रूप में अस्तित्वशील हैं और पारस्परिक आकर्षण शक्ति के कारण अनियत गतिशील होकर चूर्ण-विचूर्ण नहीं हो जाते हैं। विशकलितावयव होकर अनन्त महाशून्य में विलीन नहीं हो जाते हैं, तो इससे यह पूर्ण रूप से स्पष्ट हो जाता है कि सभी भूत-सन्निवेश, वे प्राणी हों या अप्राणी, प्राणियों के आवास हों या उनका अनावास परस्पर सम्बद्ध हैं, एक सूत्र में जाबद्ध हैं। और पारस्परिक सम्बन्ध की घनिष्ठता कितनी है इसका परिचय हम मलीमांति प्राप्त कर सकते हैं, यदि चन्द्र, सूर्य आदि भौतिक पिण्ड से इस लोकावास भूत पिण्ड का एव एतत्स्थित प्राणियों को क्या और कितना लाभ तथा अलाभ है इस ओर ध्यान दिया जाय। ऐसी परिस्थिति में सारे भूतभौतिकों का एक महासमवाय कैसे नहीं माना जा सकता? और उने मान लेने पर उसी की अद्वैत रूप से तत्त्वता भी माननी ही होगी। गुण, कर्म आदि धर्म रूप में नाममान वस्तुएँ भी धर्मों से तत्त्वतः अन्य नहीं हैं यह बात पहले भी कही जा चुकी है। अतः उनको लेकर भी उक्त महासमवायगत एकता का भङ्ग आपन्न नहीं हो सकता।

भूत-बिनाभूत रूप में ज्ञान का भी अस्तित्व नहीं पाया जाता है कि उसके पृथक् अस्तित्व के आधार पर भी ये भूताद्वैत का भङ्ग आपन्न हो पाये। गम्भीरतापूर्वक विचार करने पर इसका आभास अवश्य मिलता है कि न्याय एवं वैशेषिक दर्शन को यह समवाय इस चार्वाक दर्शन से उत्तराधिकार में मिला था। इस समवाय पदार्थ के ऊपर गम्भीर-भाव से दृक्पात करने पर भारतीय प्राचीन-समाजवाद पर प्रकाश पड़ता है। व्यष्टि और समष्टि, व्यक्ति और समाज इनको एक सूत्र में आबद्ध करके एकता में समायी हुई अनेकता और अनेकता को अपने गर्भ में छिपाने वाली एकता का, अथवा यो कहा जाय कि सौन्दर्यपूर्ण समता से आवृत आकर्षक विषमता का एवं विषमता को अन्दर की हुई समता का समग्र-सृष्टि में अति क्षुद्र भूताणु से लेकर महत्तम रूप से मान्य वस्तु में सामजस्य उपस्थित करके उसके प्रभावानुसार जनजीवन को सुख और शान्ति का पाठ पढ़ाना इस समवाय का पुनीत कर्त्तव्य था। तदानीन्तन मानव जब इस समवाय के सहारे सर्वत्र सामजस्य की व्याप्ति देखते थे तो इसके आधार पर अपने जीवन में भी समाजीकरण के संचार द्वारा सघबद्ध होकर पारस्परिक अनुभूति एवं सह अस्तित्व को अपनाते हुए निरन्तर-भाव से वैयक्तिक-जीवन की सफलता के साथ-साथ सामूहिक-जीवन की सुख-शान्ति की ओर सदा प्रयत्नशील, सदा सचेष्ट होते थे। इस समवाय का विस्तृत परिचय मेरे 'पदार्थ शास्त्र' द्वितीय भाग को पढ़ कर विशेष रूप से प्राप्त किया जा सकता है। यहाँ इसके लिए उतना स्थान नहीं है कि विस्तृत विवेचन इसपर प्रस्तुत किया जा सके। फिर भी संक्षेप में इसे इस प्रकार ज्ञात करना चाहिए कि किसी भी अनेकव्यक्तिमात्र-माध्य क्रिया की ओर गहराई के साथ दृष्टिपात करने पर यह अवश्य देखने को मिलता है कि वहाँ क्रिया का सम्पादक समवाय ही होता है। समवाय, समुदाय, समाज आदि शब्द पर्यायवाची हैं। तदनुसार समुदाय के द्वारा निष्पन्न होने वाला कार्य फलतः समवाय से ही सम्पन्न होता है। दुरूह से दुरूह काम भी जो सघशक्ति के सहारे अनायास निष्पन्न होते हुए देखे जाते हैं वह उनकी निष्पत्ति तत्त्वतः इस समवाय के ही बल पर होती है। व्यष्टियाँ विभिन्न होने पर भी समष्टि एक ही होती है और वे अवान्तर समष्टियाँ भी अन्य व्यापक एक समष्टि की व्यष्टियाँ होती हैं। इस प्रकार अन्तिम एक ही महा-समवाय होता है। इसी दृष्टिकोण से नैयायिक एवं वैशेषिक विवेचकों ने समवाय को एक माना है^{११५}। और उसकी उस वास्तविक एकता की सुरक्षा के लिए उसे नित्य भी माना है। इस चार्वाक-सिद्धान्त में किसी की कोई भी परिस्थिति ऐसी नहीं दिखलाई जा सकती

(१६१अ) नित्यसबध समवाय ।

—तर्कसंग्रह ।

अवयवावर्थावनोर्गुणगुणिनो क्रियाक्रियावतो जीतिव्यवतो नित्यव्रव्य-
विशेषयोश्च य सम्बन्ध स समवाय । —न्यायसिद्धान्त-मुक्तावली ।

जिस समय वह समवायता से व्याप्त न हो। सर्वाधिक अविभाज्य क्षुद्रतम भूताणु भी अन्योन्य-मिथुन भूतचतुष्टय एव उनके गुण, कर्म एव सामान्य का एक समवाय ही होता है। और सभी को स्वर्गर्भस्थित करने वाला एक महासमवाय ही होता है। इसे ही व्यक्त करने के लिए सम्भवतः नैयायिक एव वैशेषिक विवेचको ने उसे अन्तिम भाव का स्थान दिया।

चार्वाक-मत में भूत के प्रभेद

समवाय और समुदाय ये दोनों ही शब्द पर्यायवाची हैं यह बात पहले भी कही जा चुकी है। तदनुसार कोई भी समवाय समवायी के बिना सम्भव नहीं। क्योंकि प्रत्येक समष्टि व्यष्टियों का ही एक मिलित रूप हुआ करती है यह सर्वथा अनुभवसिद्ध है। ऐसी वस्तु-स्थिति होने पर यह प्रश्न उठना स्वाभाविक है कि प्रकृत समष्ट्यात्मक समवाय का समवायी अर्थात् व्यष्टियाँ कौन हैं? इसके उत्तर में ज्ञातव्य यह है कि पृथिवी, जल, तेज और वायु इनको उक्त समष्ट्यात्मक समवाय का समवायी अर्थात् व्यष्टि समझना चाहिए। प्रत्येक सासारिक वस्तु में जब ये भूत अविनाभूत रूप में विद्यमान पाये जाते हैं तब इन्हें मान्य समवाय का समवायी कैसे नहीं माना जा सकता? अतः प्रत्येक लघु समवाय से लेकर महासमवाय तक को उक्त भूतचतुष्टयात्मक मानना चाहिए। इसका सरल अभिप्राय यह है कि यहाँ सर्वाधिक लघु होने वाला मौक्तिक कण भी एक भूतात्मक न होकर चतुर्भूतात्मक ही मान्य है अन्यथा वह समवायरूप नहीं हो सकता। इस पर यदि यह प्रश्न उठाया जाय कि इसमें क्या प्रमाण उपस्थित किया जा सकता है कि वह सर्वाधिक लघु-अणु भी उक्त समवाय स्वरूप ही है? तो इसका उत्तर यह ज्ञातव्य है कि जब अन्य सभी वस्तुएँ उक्त भूत-चतुष्टय की समष्टि रूप ही पायी जाती हैं तब अणु और अनणु दोनों में विद्यमान वस्तुत्व एक, अविशेष, होने के कारण अनणु-भूतों के समान प्रकृत सर्वाधिक अणुभूतों को भी समवायात्मक मानना ही होगा। सम्भव है कुछ लोग यहाँ टठात् यह कह बैठें कि यह उत्तर तो एक प्रकार से अनुमान प्रमाण उपस्थित करता है। क्योंकि सर्वाधिक लघु अणु को पक्ष और वस्तुत्व को हेतु करके समवायरूपता की सिद्धि की जा रही है। पर्वत में घूम हेतु में अग्निरूप साध्य की अनुमिति जिस प्रकार की जाती हुई मानी जाती है, उसी प्रकार तो उक्त मवायिक लघु अणु में वस्तुत्व हेतु में समुदायता की सिद्धि की जा रही है? परन्तु इस चार्वाक सिद्धान्त की ओर से होने वाला यह कथन तो सगत नहीं कहा जा सकता? क्योंकि उन सिद्धान्त में तो प्रत्यक्ष मात्र ही प्रमाण रूप से मान्य ठहराया जाना है। अनुमान को तो प्रमाण माना जाना नहीं? तो यह कथन इसलिए नाश्वर्य सिद्ध होगा कि विन्मृत विचार के द्वारा यह स्थिर किया जा चुका है कि चार्वाक-सिद्धान्त अनुमान का प्रमाण मानता नहीं, यह बात नहीं है, किन्तु मन की इन्द्रियता और नहीं ज्ञानों में मनोवृत्तता प्रयुक्त अन्धविश्वास

अनिवार्य रूप में मान्य होने के कारण प्रत्यक्षता मानी जाती है। सारांश यह कि अनुमान आदि भी प्रत्यक्ष के ही अन्तर्गत रूप में प्रमाण मान्य हैं। अतः किसी भी तात्त्विक परिस्थिति की सिद्धि के लिए अनुमान का उपस्थापन दोष रूप में परिगणित नहीं किया जा सकता।

हाँ, एक प्रश्न कुछ जटिल-सा विरोधी पक्ष से यह उठाया जा सकता है कि अणुत्व के विश्रामस्थानभूत उस सर्वाधिक लघु भौतिक कणों को यदि भूतचतुष्टयात्मक माना जाय तो उनसे क्रमशः बने हुए महान् भौतिकों में चारों भूतों के अंशों की समानता आपन्न होगी। और ऐसा होने पर पृथिवी, जल आदि का अनुभूयमान व्यावहारिक भेद अनुपपन्न हो उठेगा। सारांश यह कि खाने से प्यास की और पीने से भूख की शांति होने लगेगी जैसा कि होती नहीं। और यदि उनके अन्दर विद्यमान भूतों के अंशों में विषमता मानी जायगी, तब उसके निर्वाह-क रूप में शुद्ध पार्थिव, शुद्ध जलीय, शुद्ध तैजस एव शुद्ध वायवीय कण जिसे न्याय-वैशेषिक आदि दर्शन परमाणु कहते हैं उन्हें मानना ही होगा। लघु समवाय घटक उक्त विशुद्ध परमाणुगत सख्याओं की न्यूनता और अधिकता के कारण तब उक्त अनुपपत्ति या आपत्ति का निराकरण किया जा सकेगा। अतः अणुत्व के विश्रामस्थान को समवाय नहीं कहा जा सकता।

परन्तु इस प्रश्न की जटिलता को भी यो टाला जा सकता है कि संयोग को नियमित अनित्य मानने पर ही यह प्रश्न सावकाश हो सकता है, अन्यथा नहीं। क्योंकि जैसे कुछ नैयायिक और वैशेषिक लोग विभुओं के अनादि, अनन्तसंयोग मानते हैं तद्वत् आणविक संयोगों को भी नित्य, स्वाभाविक माना जा सकता है। और ऐसा होने पर विभिन्न भूतों का अशाधिक्य भी उसमें स्वाभाविक रूप से हो सकता है। सारांश यह कि असमाश रूप में भी भूतों का अनादि सम्मिश्रण मान्य हो सकता है। अतः असमवायात्मक भूत की मान्यता और असमाश रूप में वर्तमानिक-भूतों के सम्मिश्रण की उपलब्धि की अनुपपत्ति, इनका अवकाश नहीं रह जाता। यहाँ न्याय-वैशेषिक सिद्धान्त की तरह सर्वाधिक अणुओं को मौलिक तत्त्व रूप में मान्यता नहीं दी जा रही है किन्तु उसके विपरीत उक्त एक भूत-महा-समवाय को। उससे क्षुण्ण भौतिक कण अन्ततः चतुरणुक-स्थानीय ही हो सकते हैं उससे अणु नहीं। किन्तु सभी उक्त क्षुण्ण अणु उक्त चतुरणुक स्थानीय अणु तक विभक्त होकर ही पुनः संयुक्त होकर द्रव्यान्तर का उत्पाद करेंगे यह भी नियम मान्य नहीं है। “चतुरणुक” शब्दमात्र का प्रयोग न करके चतुरणुक स्थानीय शब्द का प्रयोग इसलिए किया जा रहा है कि वैसे कहने से उक्त विश्रामस्थान क्षुद्राणु के भी अवयवभूत त्र्यणुक द्व्यणुक, और परमाणु की मान्यता का ग्रह हो सकता है। अर्थात् “चतुरणुक” शब्द, न्याय-वैशेषिक मत-मिथ्या चतुरणुक की ओर अनभिमत ध्यानाकर्षण कर सकता है अतः इस सम्बन्ध में यह कह

देना भी आवश्यक है कि उक्त “चतुरणुक स्थानीय” इस वाक्य-प्रयोग के अन्दर आने वाला चतुरणुक शब्द सर्वाधिक क्षुद्र चातुर्भौतिक अतएव समवायात्मक अणुमात्र विवक्षित हे न्याय-वैशेषिक सम्मत त्र्यणुक, चतुष्टय से निर्मित द्रव्य नहीं । क्योंकि परमाणु द्व्यणुक एव त्र्यणुक यहाँ मान्य नहीं है ।

चार्वाक-मत मे परमाणु की अमान्यता—

महत्त्वापकर्ष के विश्रामस्थान क्षुद्र-भूतो को परमाणु नहीं माना जा सकता । क्योंकि परमाणु का जो यौक्तिक-खण्डन अन्य दार्शनिको ने भी दृढतापूर्वक किया है वह स्वया निर्मूल्य नहीं है । यहाँ उसे इस प्रकार समझना चाहिए कि परमाणुओ को मान्यता देने वाले दार्शनिक तत्रत्य सयोग को नियमत अप्राप्तिपूर्वक अर्थात् अनित्य मानते हैं और अव्याप्य-वृत्ति भी । और ऐसा मानना परमाणुवादियो के लिए नितान्त आवश्यक है अन्यथा वे विश्लिष्टावस्थ परमाणुओ की परिस्थिति तक पहुँच ही नहीं सकते । सयोगो का यदि अव्याप्यवृत्ति न माना जाय तो एक अणु से सयुक्त दो अणुओ की वितति मे कोई अन्तर न हो पायेगा । और वहाँ ही जब वितति मे अन्तर नहीं माना जायगा तो जागे-आगे त्र्यणुक, चतुरणुक आदि मे अनुभूयमान विततिगत क्रमिक-अतिशय-वृद्धि नहीं बन पायेगी । ऐसी परिस्थिति मे जहाँ एक परमाणु मे छ दिशाओ से छ परमाणु आ जुटेगे वहाँ भी मग्न की अव्याप्यवृत्तिता अर्थात् एकदैशिकता अनिवार्य रूप मे मान्य होने के कारण मध्यवर्ती एक परमाणु के छ अंश मानने होंगे ।^{११२} किसी भी साश-वस्तु को परमाणु भला कैसे कहा जा सकता ? क्योंकि वह उसका अंश, परमाणु हो जायगा । अतः अशपट्कयुक्त परमाणु को निरवयव नहीं माना जा सकता । इस निरवयव-परमाणु-खण्डक तर्क मे परवर्ती नैयायिक और वैशेषिक लोग भी अप्रभावित नहीं रह पाये । इसीलिए परवर्ती नव्य तार्किक रघुनाथ शिरोमणि ने त्रुटि अर्थात् जिसे पूर्ववर्ती परमाणुवादी त्र्यणुक कहते थे उसीको भौतिक क्षोद का विश्रामस्थान माना । यहाँ उस त्रुटि को भी एक भौतिक न मान कर चातुर्भौतिक इसलिए माना जा रहा है कि अनुभूयमान भूत भौतिको मे चातुर्भौतिक सञ्छेप अपेक्षाकृत कम-अधिक मात्रा मे पाया ही जाता है । इस अल्पता के विश्रामस्थान को त्र्यणुक अथवा चतुरणुक वास्तव अर्थ मे इसलिए नहीं कहा जा सकता कि विश्रामस्थान होने के कारण वही अणु परम अणु जादि कहलाने का अधिकारी हो जाता है जिन अनेकानु घटित त्रिवा

(१६२) पट्केन युगपद्योगात् परमाणो पडशता ।

तेषामप्येकदेशत्वे पिण्ड स्यादणुमात्रक ॥

—सर्वदर्शन सग्रह, बौद्धदर्शन ।

अनेकाणुनिर्मित वाची त्र्यणुक, चतुरणुक आदि शब्दों से वह मुख्य रूप में कथित होने का अधिकारी नहीं हो पाता ।

अब यहाँ परमाणुवादियों की ओर से प्रश्न यह उठाया जा सकता है कि यौक्तिक वस्तु का अपलाप न तो सम्भव है और न उचित । ऐसी परिस्थिति में “त्रुटि सावयव है अर्थात् अवयव-युक्त है क्योंकि वह भी घट के समान चाक्षुष-द्रव्य है” इस अनुमान से जब कि त्रुटि के अवयवभूत-द्व्यणुक की मान्यता स्वीकृत हो जाती है तब “त्रुटि के अवयव भी सावयव है क्योंकि वे तन्तुकपाल आदि के समान त्रुटिस्वरूप महान् द्रव्य को उत्पन्न करते हैं, इस अनुमान से द्व्यणुक का अवयव परमाणु भी सिद्ध हो जाता है । फिर यह कथन कैसे सगत कहा जा सकता कि उक्त चातुर्भौतिक त्रुटि में ही अल्पता का विश्राम मान्य है ? तो इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि तब तो उक्त चाक्षुषत्व हेतु के सहारे उस विश्राम-स्थान त्रुटि द्रव्य में घट आदि के समान परिमाण की भी आपत्ति दी जा सकती है क्योंकि यहाँ सभी महान् और समवाय स्वरूप ही मान्य है । अतः उक्त द्व्यणुक परमाणु आदि साधक अनुमान को सही नहीं माना जा सकता । दूसरी बात यह कि प्रकृत-सिद्धान्त में कोई अचाक्षुष द्रव्य एवं अद्रव्य-चाक्षुष मान्य ही नहीं है । ऐसी परिस्थिति में उक्त “चाक्षुष द्रव्यत्व” हेतु, “पर्वत अग्नि युक्त है क्योंकि नील धूम युक्त है” इस अनुमान स्थल में जैसे हेतु घटक “नील” यह विशेषण व्यर्थ हो जाने के कारण अनुमान दुष्ट कहलाता है उसी प्रकार विशेषणगत व्यर्थता अनिवार्य होने के कारण उक्त अनुमान को सही अनुमान नहीं कहा जा सकता, एवं उस अनुमान के सहारे त्रुटिद्रव्य में सावयवता नहीं सिद्ध की जा सकती, जिससे द्व्यणुक द्रव्य की सिद्धि मान्य होगी । और जब द्व्यणुक यही नहीं सिद्ध हो पायेगा तो उसके अवयव परमाणु कैसे सिद्ध हो पायेंगे ? अतः उक्त युक्ति से परमाणु की सिद्धि नहीं की जा सकती । और यहाँ यह भी एक ध्यान देने की बात है कि उक्त अनुमान को थोड़ी देर के लिए सही मान कर त्रुटि द्रव्य में सावयवता सिद्ध होने पर भी विभक्तावयवता नहीं मिट्ट होगी । अतः विशृङ्खल स्वतन्त्र द्व्यणुक, जैसा कि नैयायिक और वैशेषिक लोग सिद्ध करना चाहते हैं नहीं सिद्ध होगा । और सावयवता-मात्र की सिद्धि प्रकृत चार्वाकीय-सिद्धान्त के लिए प्रतिकूल नहीं । क्योंकि उस त्रुटि को भी यहाँ समवायात्मक ही माना जाता है । बड़ा होने वाला चारों भूतों का संयोग अनादि और अनन्त अतएव नित्य होता है यह बात पटल वतनीया जा चुकी है । यदि परमाणु शब्द का अर्थ महत्त्व का विश्रामस्थान मात्र विवक्षित रखा जाय तो अणु और परमाणु शब्द के प्रयोग से कोई विरोध नहीं है । इस अन्त्य रूप में मान्य त्रुटि को भी अणु या परमाणु शब्द से कहा जाना उचित ही होगा । क्योंकि विश्राम का स्थान तो यह मान्य ही है । केवल प्रतिवाद इस अर्थ में है कि “यह त्रुटि, विश्राम-स्थान नहीं है तीन द्व्यणु के आगन्तुक संयोग में यह उत्पन्न होता है और द्व्यणुक भी

विशकलित दो परमाणुओं के बीच होने वाले आगन्तुक संयोग से उत्पन्न होता है।” सारांश यह कि खण्डत्व कहें या अवयवत्व कहें इसका विश्रामस्थान होने वाले भूतकण भी तत्त्वतः महान् ही होते हैं केवल तद्वत् महत्त्व अन्य सभी महत्त्व की अपेक्षा से अपकृष्ट होता है। उक्त विश्रामस्थान भौतिक कणों में नव्य तार्किक रघुनाथ शिरोमणि भी महत्त्व ही मानते हैं यह बात पहले भी बतलायी जा चुकी है।

चार्वाक-मत में पृथिवी एवं पार्थिव—

प्रत्येक वस्तु अवयवी है, समवाय-रूप है और उसके समवायी भूत चार मान्य हैं। यथा पृथिवी, जल, तेज और वायु। इन चारों भूतों में अविनाभाव होने पर भी आधिक्य भूतविशेष का हो सकता है इसलिए पृथिवी-पार्थिव, जल-जलीय, तेज-तैजस, और वायु-वायवीय इत्यादि व्यवहार सगत होते हैं इत्यादि बातें बतलायी जा चुकी हैं। इस पृथिवी का लक्षण नैयायिकों एवं वैशेषिकों ने जैसा बतलाया है वैसा यहाँ माना जा सकता है। उन्होंने सरल रूप में ऐसा कहा है कि गन्धयुक्त है पृथिवी।^{१११} सारांश यह कि जिसमें गन्ध गुण प्रमाण-सिद्ध हो उस भूत को पृथिवी समझना चाहिए। सभी पार्थिव वस्तुओं में प्रमाण के द्वारा गन्ध निर्णीत होती है इसलिए पृथिवी के इस लक्षण में अव्याप्ति-दोष नहीं दिखलाया जा सकता है। और जल आदि अवशिष्ट भूतों में गन्ध उपलब्ध होती नहीं इसलिए अतिव्याप्ति दोष भी नहीं दिखलाया जा सकता। और अव्याप्ति जहाँ होती नहीं वहाँ असम्भव की सम्भावना भी नहीं रहती अतः असम्भव दोष भी उद्भावित नहीं हो सकता। अव्याप्ति, अतिव्याप्ति और असम्भव का परिचय दिया जा चुका है। यदि यहाँ यह प्रश्न उपस्थित किया जाय कि जब इस सिद्धान्त में सारे भूतों में पारस्परिक-संश्लेष अनिवार्य-रूप से माना गया है तब अलग विशुद्ध केवल पृथिवीजातीय तो कोई वस्तु होगी नहीं फिर कैसे लक्ष्य-लक्षणभाव सगत कहा जा सकता? तो इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि वेदान्त-सिद्धान्त में वर्णित पचीकरण प्रक्रिया से पारस्परिक भूत-संश्लेष होने पर भी जिस प्रकार व्यावहारिक लक्ष्य-लक्षणभाव मान्य होता है, नैयायिक वैशेषिक सिद्धान्त में तैजस सुवर्ण में पार्थिव-भूत का संश्लेष मान्य होने पर भी लक्ष्य-लक्षणभाव मान्य होता है, उसी प्रकार यहाँ भी पारस्परिक भूतसंश्लेष मान्य होने पर भी उक्त प्रकार लक्ष्य-लक्षण भाव सगत हो सकता है। कहने का तात्पर्य यह कि जो अन्य दार्शनिक पार्थिव, जलीय, तैजस एवं वायवीय परमाणुओं को परस्पर असम्पृक्त, स्वतन्त्र भी मानते हैं उनके मत में भी तो घट-पट आदि अवयवी द्रव्यों में विभिन्न भूतों का अवयव रूप से नहीं मही, संयुक्त द्रव्य रूप में ही सही संश्लेष माना ही जाता है दृश्यमान भूतों में। अतः केवल पृथिवी, केवल जल नहीं

कहा जा सकता। फिर भी सभी सिद्धान्तों में जैसे लक्ष्य-लक्षण भाव मान्य होता ही है तैसे यहाँ भी भूतो के बीच अविनाभाव की मान्यता प्रयुक्त लक्ष्य-लक्षण-भाव में बाधा नहीं बतलाई जा सकती है।

यदि यह प्रश्न उपस्थित किया जाय कि सभी पार्थिव द्रव्यों में तो गन्ध की उपलब्धि होती नहीं। उदाहरण के रूप में पत्थर को उपस्थित किया जा सकता है। क्योंकि यत्न-पूर्वक उसके साथ नाक का सम्पर्क स्थापित करने पर भी गन्ध की उपलब्धि पत्थर में होती नहीं। तो इसका उत्तर यह ज्ञातव्य है कि गन्ध के सुगन्ध और दुर्गन्ध ये दोनों ही प्रभेद उद्भूत और अनुद्भूत इन दो प्रभेदों में विभक्त होते हैं। उद्भूत का अर्थ है प्रकट और अनुद्भूत का उसके विपरीत अप्रकट। प्रस्तर आदि पार्थिव भूतो में होने वाली गन्ध होती है अनुत्कट, अप्रकट, अतः नाक से उसका ग्रहण नहीं हो पाता। अतः गन्ध का अस्तित्व पत्थर आदि में भी रह जाने के कारण अव्याप्ति की, की जानेवाली शका खण्डित हो जाती है।

यदि इस पर भी यह पूछा जाय कि पत्थर आदि में अनुत्कट भाव से गन्ध रहती है यह कैसे समझा जाय^{१४}? तो इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि अनुमानात्मक प्रत्यक्ष से पत्थर आदि में गन्ध की उपलब्धि मलीमांति की जा सकती है। क्योंकि जो द्रव्य जिस द्रव्य के विनाश प्रयुक्त उत्पन्न होता है उन दोनों की उपादान धारा एक ही होती है। उदाहरण के द्वारा इसे यों समझा जा सकता है कि एक दश हाथ के कपड़े को यदि दो खण्डों में फाड़ डाला जाय, तो पूर्ववर्त्ती महापट और परवर्त्ती खण्डपट इन दोनों के उपादानभूत तन्तु अमिन्न ही होते हैं। इस प्रकार अनुभवसिद्ध होने वाले उक्त नियम के अनुसार पत्थर और उसे जलाने से होने वाले उसके भस्म, इन दोनों के उपादान अर्थात् अवयव अवश्य एकजातीय मान्य होंगे। और पत्थर के भस्म में गन्ध पायी ही जाती है। ऐसी परिस्थिति में पत्थर और उसके भस्म दोनों ही एक जातीय पार्थिव अवयव से ही निष्पन्न होने के कारण, और कार्य में गुणोद्गम कारण गुण के अधीन होने के कारण पत्थर में भी गन्ध का अस्तित्व मानना ही होगा। रही बात नाक के सहारे वहाँ गन्ध की अनुपलब्धि की, तो, सो गन्ध की अनुत्कटता प्रयुक्त भी हो सकती है। अतः पत्थर में गन्ध का अभ्युपगम अप्रामाणिक नहीं कहा जा सकता।

यहाँ यह प्रश्न नहीं उठाया जा सकता कि उत्पन्न होता हुआ द्रव्य एक क्षण तक निर्गुण रहता है। अतः प्रथम क्षण-सम्पृक्त रूप में किसी भी पार्थिव द्रव्य में गन्ध रह सकती नहीं।

(१६४) न च पापाणादौ गन्धाभावाद्गन्धव्यवसायमव्याप्तमिति वाच्यम्। तत्रापि गन्ध-मन्वात। अनुपलब्धस्त्वनुत्कटत्वेनाप्युपपद्यते। कथमन्यथा तद्भस्मनि गन्ध उपलब्धते। —न्यायसिद्धान्त-मुक्तावली, पृथिवीनिरूपण।

लक्षण-भावस्थल मे समझा जा सकता है। पृथिवी लक्ष्य है तो लक्ष्यतावच्छेदक होता है पृथिवीत्व। वह जहाँ-जहाँ अर्थात् सर्वत्र-पार्थिव वस्तु मे रहता है वहाँ-वहाँ सर्वत्र किसी-न-किसी समय गन्ध का अस्तित्व होता ही है। एव जहाँ-जहाँ किसी-न-किसी समय गन्ध रहती है वहाँ-वहाँ सर्वत्र सर्वदा लक्ष्यतावच्छेदक-भूत पृथिवीत्व रहता है। अतः गन्ध लक्ष्यतावच्छेदक-समनियत, फलतः पृथिवीत्व का समनियत होती है और इसलिए पृथिवी का लक्षण होती है। इसी प्रकार सर्वत्र लक्ष्यलक्षण-भावस्थल मे समझना चाहिए।

सम्भव है कुछ लोगो के मन मे यह शका उपस्थित हो कि पृथिवीत्व-सामान्य जिसे कि गन्धात्मक लक्षण का लक्ष्यतावच्छेदक अर्थात् लक्ष्यता का नियामक कहा जा रहा है भला किस प्रमाण से सिद्ध हो सकता है? क्योंकि पृथिवी के अतिरिक्त उसमे रहने वाला पृथिवीत्व नाम का धर्म तो अनुभूत होता नहीं। तो इसके उत्तर मे दो बातें कही जा सकती हैं। एक यह कि पृथिवी का अर्थ होता है पृथिवीत्व-जाति-विशिष्ट। इसलिए पृथिवी का ज्ञान पृथिवीगत पृथिवीत्व को अपने से अछूता नहीं रख सकता। इसलिए पृथिवी के ज्ञान का विषय पृथिवीत्व को भी मानना ही होगा। ऐसी परिस्थिति मे किसी भी पार्थिव-पदार्थ के प्रत्यक्ष का विषय-पृथिवी-स्वरूप धर्मों के समान वह पृथिवीत्व-सामान्य भी होता है, जो कि पृथिवी का स्वामाविक धर्म होता है। ऐसी परिस्थिति मे धर्मों पृथिवी के समान तद्गत पृथिवीत्वात्मक धर्म भी प्रत्यक्ष का विषय होता है यह मानना ही होगा। इसलिए पृथिवीत्व जाति के अस्तित्व मे प्रत्यक्ष-प्रमाण भी विद्यमान है यह भली-भाँति कहा जा सकता है। दूसरी बात यह कि गन्ध के तादात्म्य के नियामक रूप मे भी पृथिवीत्व-सामान्य का अस्तित्व मानना अनिवार्य है। क्योंकि भूत तो पृथिवी के समान जल, तेज और वायु ये भी हैं किन्तु गन्ध का तादात्म्य पृथिवी मे ही क्यों होता है? इसलिए यह कहना ही होगा कि गन्ध का नियामक होने वाला पृथिवीत्व पृथिवी मे ही रहता है जल आदि मे नहीं। नियामक के बिना नियम्य का न रहना स्वामाविक ही है। अतः नियामक पृथिवीत्व उक्त जल आदि मे न होने के कारण नियम्य गन्ध का तादात्म्य जल आदि भूतों मे नहीं हो पाता है। इस प्रकार किया जाने वाला कथन पृथिवीत्व-सामान्य को मान्यता देने के बिना मङ्गल नहीं हो सकता अतः सभी पार्थिव-पदार्थों मे एक अनुगत पृथिवीत्व-सामान्य अवश्य मानना होगा।

नैयायिक और वैशेषिक लोगो ने इस पृथिवीत्व^{१५} सामान्य की सिद्धि, गन्ध की उत्पत्ति के नियामक रूप मे वतलायी है, किन्तु वह यहाँ इसलिए मान्य नहीं ठहराया जा सकती कि

(१६५) पृथिवीत्व हि गन्धसमवायिकारणतावच्छेदकतया सिध्यति। अन्यथा गन्धत्वावच्छिन्नस्याकस्मिकत्वापत्तेः।

—न्यायसिद्धान्त-मुक्तावली, प्रत्यक्ष-परिच्छेद ३५ कारिका।

यहाँ पृथिवी और गन्ध मे उत्पाद्य-उत्पादक भाव मान्य नहीं है। गुण और गुणी यहाँ परस्पर मे मित्न नहीं मान्य है, अभिन्न ही। वस्तुतः जब कि पृथिवी और गन्ध आदि गुण की तरह पृथिवी और पृथिवीत्व भी अविनाभूत, तादात्म्यापन्न है तब पृथिवी का प्रत्यक्ष मानने पर पृथिवीत्व का भी प्रत्यक्ष स्वतः मान्य होता है। ऐसी परिस्थिति मे यह प्रश्न ही अस्वाभाविक हो जाता है कि पृथिवीत्व के अस्तित्व मे क्या प्रमाण है ? इस विवेचन से जलत्व आदि सामान्य के सम्बन्ध मे उठायी जाने वाली आशङ्का का उत्तर प्रकाशित हुआ समझना चाहिए। क्योंकि आशका की गतिविधि समान होने पर उत्तर की गतिविधि भी अवश्य समान होगी। यहाँ पृथिवी के लक्षण से सम्पृक्त रूप मे पृथिवीत्व सामान्य पर थोड़ा प्रकाश डाल देना आवश्यक हो पड़ा।

यहाँ यह ध्यान रखना चाहिए कि गन्ध ही केवल पृथिवी का लक्षण होने की योग्यता अपने मे रखती है ऐसी बात नहीं है। और भी ऐसे उसके असाधारण स्वभाव बतलाये जा सकते हैं जिनके सहारे समग्र पृथिवी एव पार्थिव का परिचय प्राप्त किया जा सकता है अतः उन्हें भी पृथिवी का लक्षण कहा जा सकता है। जैसे पाकज रूप, रस आदि को भी पृथिवी का लक्षण मलीमांति समझा जा सकता है। क्योंकि पाकज रूप, रस, गन्ध और स्पर्श ये पृथिवी एव पार्थिवो मे ही उपलब्ध होते हैं। अधिक देर तक जल को सन्तप्त करने पर यद्यपि जल मे भी रूपान्तर की उपलब्धि होती हुई पायी जाती है फिर भी उस रूप को जल का न मान कर जल मे प्रविष्ट इन्धन सम्बन्धी पार्थिव कणों का ही मानना उचित है। कहने का तात्पर्य यह कि गुलाब जल, केवडा जल आदि जलो मे उपलभ्यमान गन्ध जिस प्रकार जल का न मान्य होकर पार्थिव उन पुष्पों की ही मान्य होती है और पुष्प के सम्पर्कप्रयुक्त जल मे प्रतीयमान मानी जाती है उसी प्रकार अग्निताप प्रयुक्त जलगत रूप मे उपलभ्यमान रूप को भी पार्थिव कहा जा सकता है। अतः पाकज रूप, रस आदि पार्थिवो मे ही रहने वाले निश्चित होते हैं इसलिए पाकज रूप, रस आदि को भी पृथिवी का लक्षण अनायास कहा जा सकता है। इसी प्रकार नैमित्तिक द्रवत्व को भी पृथिवी का लक्षण समझा जा सकता है। क्योंकि वह पृथिवी मे ही पाया जाता है। सुवर्ण को यहाँ न्याय-वैशेषिक सिद्धान्त की तर्ह तेज नहीं मानना है पार्थिव ही मानना है, अतः उममे अतिव्याप्ति की शङ्का नहीं उठायी जा सकती। इसी प्रकार ऐसे गुणत्व अर्थात् वजन को भी पृथिवी का परिचायक लक्षण माना जा सकता है जो कि शीतल स्पर्श के साथ एक जगह रहता न हो। कहने का तात्पर्य यह कि गुणत्व अर्थात् भार पृथिवी एव जल इन दो मे ही उपलब्ध है। तदनुसार जल मे रहने वाला गुणत्व होता है शीतल स्पर्श के साथ एकत्र रहने वाला और पार्थिव गुणत्व होता है शीतल स्पर्श के साथ न रहने वाला अतः एतादृश गुणत्व को पृथिवी का अनायास स्वभाव मानना है।

होगा। अतः वह भी लक्ष्यतावच्छेदक-पृथिवीत्व का समनियत होने के कारण पृथिवी का लक्षण कहा ही जा सकता है। पृथिवी के सम्बन्ध में इस प्रकार विविध लक्षण का उद्भावन यहाँ इसलिए किया गया है कि और लोग इस प्रकार और भी इस पृथिवी की विशेषता की ओर अपने ध्यान को आकृष्ट कर सकते हैं और अन्य सभी वस्तुओं के स्वरूप के अध्ययन में विभिन्न प्रकार से दिलचस्पी ले सकते हैं। भारतीय वाङ्मय में लक्षण ग्रन्थों के निर्माण की परम्परा इसी अभिप्राय से अनेक-पूर्व प्रचालित की गयी थी कि बुद्धिविकास के अन्य साधन के अभाव में भी इसके सहारे अनायाम लोग बौद्ध-व्यायाम करके अपनी बुद्धि को सुदृढ भाव से परिपक्व करके जीवन के व्यावहारिक क्षेत्र में उस बुद्धि का सदुपयोग कर के अपना और औरों का भी कल्याण करें।

नैयायिक एवं वैशेषिकों ने इस पृथिवी को जिसके अन्दर छोटी से लेकर बड़ी तक पार्थिव वस्तुएँ भी अन्तर्गत रूप से अभिप्रेत रखी गयी हैं, शरीर, इन्द्रिय और विषय इन तीन प्रभेदों में विभक्त माना है। किन्तु यहाँ केवल मन ही इन्द्रिय रूप से मान्य होने के कारण और उसे भी शरीर का ही एक अवयव मानने के कारण इन्द्रिय को शरीर में अतिरिक्त एक स्वतन्त्र प्रभेद नहीं कहा जा सकता। अभिप्राय यह कि जो लोग उक्त तीन प्रभेदों को मान्यता देते हैं वे इन्द्रिय को शरीर का अवयव नहीं मानते किन्तु शरीर से संयुक्त मानते हैं। यहाँ नाक, कान आदि को इन्द्रियत्व ही मान्य नहीं है। केवल मन ही एक इन्द्रिय रूप से मान्य है और वह भी शरीर का ही अवयव है यह बात संक्षेप में पहले भी बतलायी जा चुकी है। अतः शरीर और विषय ये ही दो प्रभेद मान्य हैं। सम्भव है यहाँ कुछ लोग यह प्रश्न उठावे कि इन्द्रिय को शरीर का अवयव मानने पर भी उसे अलग प्रभेद क्यों नहीं कहा जा सकता है? शरीर का अवयव होते हुए भी वह क्यों नहीं पृथक् निर्दिष्ट हो सकता है? तो इसका उत्तर यह ज्ञातव्य है कि घट-पट आदि के प्रतीतिस्थल में कोई भी व्यक्ति कपाल और तन्तुओं का भी पृथक् निर्देश नहीं करता कि “घड़ा भी है और कपाल भी है”। “कपड़ा भी है और तन्तु भी है”। “क्योंकि घड़ा है” यह कहने से ही यह भी स्वतः अवगत हो जाता है कि कपाल भी है और कपड़ा है कहने पर यह भी अवगत हो जाता है कि तन्तु भी है। क्योंकि कपाल के बिना घट का और तन्तुओं के बिना पट का अस्तित्व ही नहीं सकता। यदि यह कहा जाय कि पृथक् कार्यकारी होने के कारण पृथक्-निर्देश औचित्य प्राप्त कर सकता है। तो उस दृष्टिकोण में इन्द्रिय को भी एक अलग प्रभेद मान कर उक्त त्रैविध्य का समर्थन किया जा सकता है। शरीर का परिचय कुछ लोगों ने इस प्रकार दिया है कि जो चेष्टा का आश्रय हो, उसे पार्थिव-शरीर समझना चाहिए। परन्तु यह निर्वचन इसलिए उचित नहीं प्रतीत होता कि चेष्टा की परिभाषा करते हुए वे लोग यह कहते हैं कि हित की प्राप्ति और अहित के परित्याग के प्रति अनुकूल होने वाली क्रिया है चेष्टा। चेष्टा के इस निर्वचन के अनुसार

इसलिए इन दोनों ही निर्वचनो से प्राप्त यही होता है कि “सुख और दुःख के साक्षात्कार का आश्रय है शरीर। इस चार्वाक-सिद्धान्त में साक्षात्कारात्मक स्फुट चैतन्य शरीर में होता है अतः आत्मा वही है, इसे ही प्रमाता भी मानना चाहिए इत्यादि वाते “प्रमाता” शीर्षक विचार में विस्तृत भाव से बतलायी जा चुकी है। फलतः “भोगायतन” या “अर्थाश्रय”, शरीर को भलीभाँति कहा जा सकता है। अतः शरीर का यह निर्वचन इस चार्वाक सिद्धान्त के अनुसार तो सही होता है। किन्तु जो लोग शरीर से अतिरिक्त शरीरी आत्मा मानते हैं और शरीर का इस प्रकार निर्वचन करते हैं उनके कथन का समर्थन करना कठिन है। क्योंकि सुख और दुःख का साक्षात्कारात्मक अर्थ तो उनके मत में शरीर से अतिरिक्त अमूर्त आत्मा में मान्य होता है ?

सम्भव है कुछ लोग हठात् इसके उत्तर में यह कहने के लिए उतावले हों उन्हें कि समवाय-सम्बन्ध से शरीरातिरिक्त आत्मा में, उक्त साक्षात्कारात्मक भोग शरीरावच्छिन्न रूप में होता है अतः शरीर होता है अवच्छेदक। सुतरा समवाय-सम्बन्ध से न सही, अवच्छेदकता-सम्बन्ध से वह उक्त साक्षात्कारात्मक भोग शरीर में रह सकता है। अतः शरीरातिरिक्त-आत्मवादियों के मत में भी उक्त निर्वचन क्यों नहीं सगत हो पायेगा ? तो इस प्रकार वक्तव्य यह समझना चाहिए कि इस प्रकार कल्पित सम्बन्ध के आधार पर इस निर्वचन को उचित मानने पर इस तरह के अन्य भी सम्बन्ध हस्तगत हो सकते हैं जिन्हें अपनाने पर समग्र ससार को शरीरत्व की आपत्ति हो उठेगी। जैसे “स्वनिष्ठ-वस्तुत्व” सम्बन्ध से सभी को सब जगह रखा जा सकता है क्योंकि वस्तुत्व तो सब में एक ही है। इसलिए शरीरातिरिक्त-आत्मवाद पक्ष में शरीर का यह निर्वचन सगत नहीं कहा जा सकता। यहाँ एक प्रश्न यह उपस्थित किया जा सकता है कि दुःख के उपभोग को अर्थ कैसे कहा जा सकता ? क्योंकि दुःख का उपभोग तो कोई चाहता नहीं। और यदि अर्थ पद से उक्त उभयात्मक उपभोग नहीं गृहीत हो सकेगा तो अर्थ और उपभोग को एक करके जो अपने पक्ष में उक्त शरीर-लक्षण का समन्वय बतलाया गया है उसे कैसे सङ्गत कहा जा सकता ? तो इसका उत्तर यह दिया जा सकता है कि जहाँ व्यक्ति दूसरों के उपकारार्थ स्वयं दुःख भी झेलना चाहता है तादृश स्थल में मुख्य रूप से परकीय सुख अर्थ होने पर भी तदनुकूल रूप में स्वकीय दुःखोपभोग भी अर्थ होता ही है। अतः उक्त असंगति नहीं जापादित हो सकती है।

यह पृथिवी, इस सिद्धान्त में सारे गुणों का आश्रय है। क्योंकि यहाँ भूतचैतन्य मान्य होने के कारण ज्ञान, इच्छा, द्वेष आदि भी भूताश्रित ही होते हैं। क्रिया सामान्य और जनाव भी पृथिवी में आश्रित होते हैं। विषय का परिचय जो इस प्रकार दिया जाता है कि ‘उपभोग का मानन है विषय, उसको यहाँ भी मान्यता दी जा सकती है परन्तु

इस विषयता का तो तत्त्वता-स्वरूप वस्तुत्त्व का समव्याप्त मानना है। अभिप्राय यह कि शरीर एव इन्द्रिय भी तो उपभोग के साधन ही है। विषयता को तत्त्वता का अव्यापक यह कह कर कहा जा सकता है कि “वह उपभोग का साधन है विषय, जो कि शरीर और इन्द्रिय इन दो से भिन्न है”। परन्तु उसे अव्यापक बनाने मात्र के लिए उक्त निर्वचन में शरीर और इन्द्रिय से भिन्नता का निवेश करना उचित नहीं कहा जा सकता।

चार्वाक-मत और जल—

द्वितीय भूत है जल। जल का परिचय शीतल स्पर्श से मिलता है अतः शीतल स्पर्श को जल का लक्षण माना जा सकता है। प्रस्तर^{१५५} चन्दन आदि में उपलभ्यमान शीतलता भी तत्त्वन जल की ही होती है अतः अतिव्याप्ति दोष उद्भावित नहीं हो सकता। गौरीकुण्ड, सीताकुण्ड आदि के जल जो गरम प्रतीत होते हैं, उस प्रतीति का कारण होने वाली गरमी विभिन्न भौगोलिक घातु के अन्दर प्रचुर रूप से अवस्थित तेज की ही मान्य है। अतः उक्त जल में शीतलता का अभाव दिखला कर अव्याप्ति की शका नहीं उपस्थित की जा सकती है। पृथिवी और वायु के समान विधारकता जल में भी पायी जाती है। इसीलिए जल पर वस्तुएँ उतराती हुई देखी जाती हैं।^{१५६} सर्वाधिक इसकी साधक युक्ति यह है कि किसी भारी वस्तु को भी जब कोई पकड़ कर जल के अन्दर एक स्थान से अन्य स्थान को ले जाता है उस समय उसे उतना भार नहीं प्रतीत होता, उसे ले जाने में उसे उतना आयास नहीं करना पड़ता है जितना जल के बाहर उस भार युक्त वस्तु को ले जाने में। कुछ लोगों की यह धारणा सर्वथा भ्रान्त है कि जल के अन्दर वस्तु का भार अर्थात् गुरुत्व घट जाता है। वह वस्तु ही हलकी हो जाती है। क्योंकि बाह्य वस्तुओं के ठोस अस्तित्व मानने वालों के मत में अकस्मात् भारपरिवर्तन कैसे मान्य हो सकता। कुछ लोगों की धारणा इस जलात्मक भूत के सम्बन्ध में यह है कि यह पृथिवी, तेज और वायु की तरह एक स्वतन्त्र तत्त्व नहीं है। इसलिए यह भूत कहलाने का अधिकारी नहीं है। क्योंकि भूत का अर्थ है सत्य, फलतः मौलिक तत्त्व। परन्तु यह कथन तो तभी मान्य हो सकता, जब कि यह निर्णय हो जाय कि जिन दोनों कणों के संयोग से अमौलिक जल की उत्पत्ति मानी जाती है उन दोनों में सूक्ष्मजलीय अंश विलकुल रहता नहीं। खाम कर इस चार्वाक-सिद्धान्त में तो चारों भूत अविनाभूत रहते हैं यह बात बतलायी जा चुकी है। साथ ही इस सम्बन्ध में एक बात और ध्यान देने

(१६६) घृष्टचन्दनादौ शैत्योपलब्धिश्चन्दनान्तर्वात-शीततरसलिल स्यैव।

—न्यायसिद्धान्त-मुक्तावली

की यह है कि जो लोग एक ओर जल को तत्त्व नहीं मानते वे ही उसके विपरीत यह भी कहते पाये जाते हैं कि एक ही वस्तु विभिन्न तापप्रयुक्त कठिन अर्थात् घनीभूत एव तरल, तथा वाष्प बन जाती है। क्या इससे यह नहीं सिद्ध होता है कि जल की तरल स्थिति के पूर्व कोई “घन” स्थिति रहती है ? और यदि यह सिद्ध हो जाता है तो इसी से वह बात स्वतः कट जाती है कि जल इस दृश्यमान रूप के अतिरिक्त किसी रूप में भी पहले नहीं था। यदि यह कहा जाय कि उक्त कथन का तात्पर्य केवल इतना ही ज्ञातव्य है कि जिस रूप में तरल जल देखा जाता है उस रूप में पहले नहीं रहता। तो इससे घस्तुत जल की स्वतन्त्रतत्त्वता नहीं खण्डित होती। क्योंकि जल ही क्यों, पृथिवी आदि भी तो दृश्यमान स्पष्ट रूप में पहले नहीं रहते ? फिर भी यदि पृथिवी, तेज आदि स्वतन्त्र तत्त्व मान्य होते हैं, तो इस जल का ही ऐसा कौन-सा अपराध है कि यह तत्त्वता से वञ्चित किया जाय ? यदि गम्भीर-भाव से सोचा जाय तो यह मानना ही होगा कि पार्थिव लघुतम कणों में भी जलीय अंश रहता है। क्योंकि ऐसा न होने पर उन पार्थिव कणों में स्निग्धता नहीं हो सकती। और स्निग्धता के अभाव में दो पार्थिव कण आपस में जुटे नहीं हो सकते। इसलिए यहाँ यह सिद्धान्त स्थापित किया जा चुका है कि, ये चारों भूत अविनाभूत होते हैं। जल में द्रवत्व सांसिद्धिक होता है ऐसा अन्य दाग-निको ने कहा है, परन्तु यह प्रत्यक्ष विरुद्ध है क्योंकि विभिन्न तापमान प्रयुक्त जमा हुआ जल ताप पाकर तरल बन जाता है। यदि उसका द्रवत्व स्वामाविक हो, तो तरलता के लिए अपेक्षित होने वाला ताप व्यर्थ हो जाय, जो कि अनुभवविरुद्ध है। यदि जल-द्रवत्वगत-सांसिद्धिकतावादी का अभिप्राय यह हो कि जल का प्राथमिक रूप तरल ही है। कृत्रिम उसमें घनीभाव ही हुआ करता है यही आशय है जल में सांसिद्धिक-द्रवत्व मानने का, तो यह कथन भी सपथ निर्णय ही होगा। क्योंकि दोनों ही परिस्थितियाँ जब कि प्रत्यक्ष दृष्ट है, तब कैसे यह निर्णय किया जा सकता है कि जल का तरल स्वरूप ही प्रारम्भिक है। और भी एक बात यहाँ ध्यान देने योग्य यह है कि इस ससार को जनादि मानना अनिवार्य है। इसीलिए अन्य दार्शनिकों ने भी बीजाङ्कुर की अवस्था को प्रामाणिक बतला कर यह कहा है कि अवान्तर सृष्टि और प्रलय होने पर भी इस नमर की आदि सृष्टि नहीं मान्य है। ऐसी परिस्थिति में यह अभिप्राय वर्णन भी सगत नहीं कहा जा सकता कि सांसिद्धिक द्रवत्व मानने का अभिप्राय यह है कि जल का प्रारम्भिक रूप तरल ही है। क्योंकि जनादि ससार प्रवाह मान्य हो जाने पर प्रारम्भिकता की चर्चा का भी ध्यान कहा रह जाता ?

जब अपनी शीतलता के कारण ताप का शामक है। इसीलिए इसके पीने से प्यास गान होती है। क्योंकि पूर्वपीत जल सूख जाने के कारण शारीरिक तापगत श्लक्षता

ही है प्यास । जल पीने से शरीर आर्द्र हो जाने के कारण वह तापगत अर्थात् शारीरिक तेजगत रुक्षता तिरोहित अर्थात् अननुभूयमान हो जाती है । जल का रूप है अमास्वर शुक्ल । इसमें गन्ध के अतिरिक्त अन्य सभी गुण रहते हैं । भूत चैतन्य की मान्यता के कारण जल में भी पृथिवी की तरह ज्ञान आदि रहते ही हैं । पृथिवी के ही समान जल में भी कर्म सामान्य और अभाव रहते हैं । सम्भव है यह प्रश्न उठ खड़ा हो कि यमुनाजल आदि जलो में जब श्यामता आदि देखी जाती है तब जल का रूप अमास्वर शुक्ल ही कैसे माना जाय ? तो इस सम्बन्ध में वक्तव्य यह है कि वे दृश्यमान नील आदि रूप पार्थिव कणों के सम्पर्क से प्रतीत होते हैं । क्योंकि पार्थिव कणों के सम्पर्क प्रयुक्त जब जल में अन्य रूप की प्रतीति होती हुई पायी ही जाती है, तब यमुना जल आदि में भी ऐसा क्यों नहीं माना जा सकता ? शरीर इन्द्रिय और विषय इन प्रमेदों में जल को भी नैयायिकों एवं वैशेषिकों ने विभक्त किया है । परन्तु अव्यवहित पूर्व पृथिवी-विवेचन के अवसर पर कृत-विचार के अनुसार यहाँ भी एतत्सम्बन्धी निर्णय समझ लेना चाहिए ।

चार्वाक-मत मे तेज की मान्यता—

पृथिवी और जल के समान तेज भी एक मान्य तत्त्व है । तेज का परिचय उष्ण^{१९} स्पर्श से मिलता है अतः उष्ण स्पर्श तेज का लक्षण है । यह तेज सर्वत्र व्याप्त है इसीलिए जिस किसी भी वस्तु के अतिघर्षण से आग प्रगट हो उठती है । यहाँ तक कि जिस जल को आग का विरोधी समझा जाता है वहाँ भी तेजस कण व्याप्त रहते हैं । इसलिए विद्युत् के उत्पादन के लिए जल की आवश्यकता होती है । वादलों के घर्षण से विजली का छिटकना प्रसिद्ध ही है । इस तेज को प्राचीन विवेचकों ने भीम, दिव्य, उदर्य और आकरज इस प्रकार चार प्रमेदों में विभक्त माना है । आग आदि तेजों को कहा जाता है “भीम” । और जिस तेज के प्रज्वलन में जल लकड़ी का काम करता है, अर्थात् आग जिस प्रकार लकड़ी में प्रज्वलित होती है उसी प्रकार जो तेज जल से प्रज्वलित होता है वह कहलाता है “दिव्य” जैसे विद्युत् आदि तेज । उदर्य वह तेज कहलाता है जिसे शब्दान्तर में जठरानल या जठरगनि कहा जाता है । और तेज का चतुर्थ प्रमेद कहलाता है “आकरज” । आकरज कहते हैं आन को, अतः उसने उत्पन्न होने वाला तेज कहलाता है आकरज । स्वर्ण आदि को प्राचीन विवेचकों ने आकरज तेज माना है । परवर्ती कुछ विवेचकों ने सुवर्ण के सम्बन्ध में यह अपना निर्णय उपस्थित किया है कि वह तेज न होकर पार्थिव है । जिन

(१६७) तेजो रूपस्पर्शवत् ।३।

—वैशेषिक दर्शन, अध्याय २ आ० १।

रूप अमास्वर स्पर्शश्चोष्ण तद्वत्तेज इत्यर्थः । —वैशेषिकदर्शन उपस्कार ।

लोगो ने उसे तेज माना है उन्होंने^{१६} तर्क यह उपस्थित किया है कि एक पहर से अधिक प्रबल-अग्नि-संयोग होने पर पार्थिव रूप अवश्य बदल जाया करता है । परन्तु सोने में यह परिस्थिति नहीं पायी जाती है । इस प्रकार जब सोना अन्य सभी पार्थिव वस्तुओं के स्वभाव का उल्लंघनकारी पाया जाता है तब उसे कैसे पार्थिव माना जा सकता ? जल और वायु उसे कहा ही नहीं जा सकता । अतः अगत्या सोने को तेज मानना ही पड़ेगा । अन्य कुछ लोगो ने सोने को तेज मनाने के लिए यह तर्क उपस्थित करते हैं कि घी, तेल आदि पार्थिव वस्तुओं का द्रवत्व अर्थात् तरलत्व अत्यन्त-अग्निसंयोग प्राप्त होने पर अवश्य नष्ट हो जाया करता है यह प्रत्यक्ष सिद्ध है । यदि सोना घृत आदि के समान पार्थिव होता तो अत्यन्त-अग्निसंयोग प्राप्त होने पर उक्त घृत आदि के समान उसकी भी तरलता उच्छिन्न होती, नष्ट होती । किन्तु ऐसा होता हुआ पाया जाता नहीं । अतः सोने को पार्थिव नहीं माना जा सकता । सुतरा उसे तेज ही मानना होगा । कहने का तात्पर्य यह है कि घृत आदि को भी पानी में डाल कर उसमें ताप देने पर तब तक घृत का द्रवत्व नष्ट नहीं होता जब तक पानी न जल जाता । अतः पानी को वहाँ घृतगत द्रवत्व के नाश के प्रति प्रतिबन्धक माना जाता है । तदनुसार यहाँ सुवर्ण स्थल में भी जब कि द्रवत्व का नाश नहीं देखते हैं तो मानना ही होगा कि उक्त दृष्टान्त-स्थल में जल के समान वहाँ भी द्रवत्व-नाश का प्रतिबन्धक अवश्य किसी को मानना होगा अतः सोने के अन्दर द्रवत्व के उच्छेद के प्रति प्रतिबन्धक रूप से कोई विद्यमान होता है । वहाँ विद्यमान प्रतिबन्ध तेज को छोड़ कर और कोई हो सकता नहीं । क्योंकि प्रतिबन्धक अपने एव अपने आश्रय का विजातीय ही प्रायः हुआ करता है । अतः उक्त द्रवत्व के उच्छेद का प्रतिबन्धक किसी उसके अन्तर्निहित पार्थिव को नहीं कहा जा सकता । जल और वायु का प्राधान्य सोने के अन्दर पाया नहीं जाता, अतः उनको उक्त द्रवत्वोच्छेद का प्रतिबन्धक कहा नहीं जा सकता । ऐसी परिस्थिति में तदन्तर्गत तेज को ही उक्त प्रतिबन्धक मानना होगा । यदि यहाँ यह कहा जाय कि सोना कही जाने वाली वस्तु के अन्दर जो पीला पार्थिव भाग है उसमें तो द्रवत्व होता नहीं । वह जो पिघला प्रतीत होता है उसका कारण यह होता है कि जल में मिलाये गये अल्प पार्थिव कण आदि के समान वह पीला स्वर्णस्थ पार्थिव द्रव्य पूर्ण रूप से घुल-मिल जाता है । वस्तुतः उसमें द्रवत्व होता नहीं । अतः उक्त घृत आदिक-दृष्टान्त वस्तुतः यहाँ संगत नहीं हो पाता । तो उक्त द्रवत्व के

(१६८) सुवर्णं तेजस, अत्यन्ताग्निसंयोगेद्रव्यनुच्छिद्यमान-द्रवत्वाधिकरणत्वात्,
यन्नैव तन्नैव यया पृथिवीति व्यतिरेकिणा तेजसत्वसिद्धे ।

—वैशेषिक-दर्शनोपस्कार, अ० १ आ २ सू० ७ व्याख्या ।

स्थान में स्वर्णस्थ-पार्थिव-भागगत पीले रूप को दृष्टान्तरूप में ग्रहण कर लेना चाहिए । कहने का तात्पर्य यह कि स्वर्णस्थ-पार्थिव-भाग का पीला रूप जब कि अत्यन्त अग्निसंयोग होने पर भी नहीं बदलता हुआ देखा जाता है, तो अवश्य ही यह मानना होगा कि उस रूप के उच्छेदक के प्रतिबन्धक रूप में कोई तरल होने वाला द्रव्य उसके अन्दर अवश्य विद्यमान है । किसी पीले कपड़े को प्रचुर पानी के अन्दर डाल कर यदि आग पर पकाया जाय तो जब तक पानी नहीं जलेगा तब तक कपड़े का पीला रूप भी नष्ट नहीं होगा । ऐसी परिस्थिति में यह मानना ही होगा कि वह जल जिसके अन्दर वह पीला कपड़ा पकाया जायगा अवश्य पटगत पीत रूप के नाश का प्रतिबन्धक होगा । तदनुसार स्वर्ण के साथ अत्यन्त अग्निसंयोग की विद्यमानता स्थल में स्वर्णगत-पीत-रूप के उच्छेद का प्रतिबन्धक विद्यमान होता है यह मानना ही होगा । उस प्रतिबन्धक को जल या वायु क्यों न कहा जा सकता ? इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि तरल जल का स्वभाव यह देखा जाता है कि वह अपने सम्पर्क में आने वाले पार्थिव कणों को जैसे धूल को, उसमें घुस कर स्निग्ध बना डालता है । किन्तु तरल होने में यह बात नहीं पायी जाती है । यदि उसे धूल के अन्दर गिराया जाय तो वह धूल को नहीं लपेट सकता । उसे नहीं स्निग्ध बना सकता । इसलिए उस प्रतिबन्धक भूत तरल पदार्थ को जल नहीं कहा जा सकता । वायु इसलिए उसे नहीं कहा जा सकता कि उसमें तरलता होती नहीं अतः अगत्या उसे तेज ही मानना होगा । इस प्रकार प्राचीन-विवेचकों ने सोने को तेज सिद्ध किया है । वस्तुस्थिति यह है कि जिसे सोना कहा जाता है वह सम्पूर्ण रूप में तेज नहीं है । क्योंकि इसका साक्षित्व उसमें विद्यमान पीत रूप करता है । पीत रूप पृथिवी को छोड़ कर अन्यत्र रहता नहीं । किन्तु उसके अन्दर प्रचुर मात्रा में तेज की विद्यमानता अवश्य मान्य है । अन्यथा उक्त परिस्थितियाँ उपपन्न नहीं हो सकती । इसी प्रकार अन्य भी ऐसी धातुएँ हो सकती हैं । सुवर्ण आदि के समान आकरज होने पर भी हीरे आदि रत्नों को प्राचीन विवेचकों ने पार्थिव ही माना है तेज नहीं माना है । क्योंकि जगह-जगह पर पार्थिवत्व और लोह लेख्यत्व इन दोनों के अन्दर व्यभिचार का प्रदर्शन हीरे में ही किया गया है । यह कहा गया है कि हजारों पार्थिव द्रव्यों में यह बात पायी जाती है कि वे लोह-लेख्य होते हैं । अर्थात् उन पर लोहे से रेखा काटी जा सकती है । परन्तु हीरा ही एक ऐसा पार्थिव द्रव्य है जिस पर रेखा लोहे से नहीं काटी जा सकती, हीरे से वह भले ही काटी जा सके । प्राचीनों के इस कथन से यह भलीभाँति स्पष्ट हो जाता है कि वे लोग सोना आदि धातुओं को जिस प्रकार तेज मानते थे रत्नों को उस प्रकार तेज नहीं मानते थे । परन्तु उचित यह प्रतीत होता है कि सोने के समान रत्नों को भी फिर तेज मानना चाहिए । अर्थात् उसके अन्दर भी लोहसाधनक रेखाकरण का प्रतिबन्धक-तेज माना जाय । पृथिवी,

जल, तेज और वायु इन चारों के अन्दर तेज और वायु इन दोनों का स्वभाव ऐसा देखा जाता है कि उन पर रेखा नहीं काटी जा सकती। जल पर रेखा स्थिर भले ही न रहे, किन्तु वह काटी जा पाती है। अतः उस प्रतिबन्धक को तेज या वायु इन दोनों के अन्दर ही कुछ मानना होगा। इन दोनों के अन्दर भी उसे वायु मानना इसलिए सगत नहीं होगा कि किसी दृढ़ घनीभूत वस्तु के अन्दर प्रचुर प्रभावकारी वायु का अस्तित्व नहीं माना जा सकता। ऐसी परिस्थिति में रेखा के प्रतिबन्धक रूप में तेज को ही तदन्तर्गत मानना होगा। सुतरा सुवर्ण आदि की परिस्थिति से हीरो की परिस्थिति में कोई ऐसी विशेषता नहीं पायी जा रही है कि सोने को तेज माना जाय और हीरे को पार्थिव। भारतीय साहित्य में रत्नों को द्वीप रूप में ग्रहण असंख्य स्थानों में किया गया पाया जाता है। वह भी सगत तभी हो सकता, जब कि हीरे को तेज मान लिया जाय। तेज मानने का अर्थ सुवर्ण के समान तेजघटित मानना समझना चाहिए। प्रकाश करना मुख्यतया तेज का ही स्वभाव है। अतः रत्नों को प्रकाशक मानने पर उन्हें तेज भी मानना ही होगा। यही परिस्थिति जुगनू आदि प्रकाशक कीटों के सम्बन्ध में भी समझनी चाहिए। अन्य अधिकतर विचार यहाँ भी पृथिवी-विवेचन के अवसर पर विहित-विचार के अनुसार समझना चाहिए।

चार्वाक-मत और वायु—

चतुर्थ भूत है वायु। इसका लक्षण प्राचीन विवेचकों ने इस प्रकार किया है कि अपाकज-अनुष्णाशीत-स्पर्श जिसमें हो वह है वायु। कहने का तात्पर्य यह है कि उष्ण-शीतल और अनुष्णाशीत इस प्रकार स्पर्श के तीन प्रभेद आगे बतलाये जाने वाले हैं उन तीनों स्पर्शों के अन्दर अनुष्णाशीत-स्पर्श पृथिवी और “वायु इन दोनों में रहते हैं। किन्तु अन्तर यह होता है कि पृथिवी के अन्दर ही पाकज रूप, रस, गन्ध और स्पर्श इनकी विद्यमानता के कारण पाकज-स्पर्श वायु में रहता नहीं अपाकज ही स्पर्श रहता है अतः “अपाकज स्पर्शयुक्त भूत है वायु” यह वायु का निर्वचन सगत होता है, जन्मगन नहीं। अन्य कुछ विवेचकों ने वायु का निर्वचन इस प्रकार बतलाया है कि जो रूप का आश्रय नहीं होता हुआ स्पर्श युक्त हो उसे वायु समझना चाहिए। रूप पृथिवी, जल और तेज इन तीनों भूतों में ही रहता है अतः वायु में रूप का अभाव रहता है। जल स्पर्श पृथिवी, जल, तेज और वायु इन चारों में रहता है अतः वायु में स्पर्श भी रहता है। इसलिए वायु का यह भी निर्वचन सगत ही होता है। इस वायु में रूप, रस और

(१६६) अपाकजोऽनुष्णाशीत स्पर्शस्तु पचने मत ॥ ४२ ॥

तिर्यग्गमनवानेष ज्ञेय स्पर्शादिलिङ्गक ॥ ४३ ॥

—भाषापरिच्छेद, प्रत्यक्ष परिच्छेद

गव इन तीन गुणों को छोड़ कर अन्य सारे गुण रहते हैं। बौद्ध-विद्वानों ने इस वायु को भी रूपयुक्त कहा है। परन्तु वहाँ रूप शब्द से आकार-प्रकार विवक्षित है नील, पीत आदि रूप नहीं। अतः उस मत को लेते हुए भी उक्त वायु-निर्वचन में असंगति नहीं ठहरायी जा सकती। ग्रीष्म ऋतु में वायु के सपर्क से गरमी का और जाड़े के समय उसके सम्पर्क से जाड़े का अनुभव होता है सही, परन्तु वह उष्ण और शीतल स्पर्श वायु का न होकर तेज और जल का होता है। अतः उस गरमी और सरदी के अनुभव के आधार पर उक्त लक्षण में असंगति नहीं ठहरायी जा सकती। इस वायु के सम्बन्ध में कुछ प्राचीन विवेचकों का मत यह है कि इसका प्रत्यक्ष होता नहीं, अनुमान ही होता है। कहने का तात्पर्य यह कि प्रत्यक्षता के लिए जो लोग रूप को अनिवार्य रूप से अपेक्षित ठहराते हैं उनके मत में वायु का “त्वक्” इन्द्रिय से भी प्रत्यक्ष होता नहीं। क्योंकि वायु में किसी भी प्रकार का रूप होता नहीं। परन्तु इसे युक्तिसंगत इसलिए नहीं कहा जा सकता कि इस चार्वाकीय-सिद्धान्त में मन ही केवल है इन्द्रिय। आँख, कान आदि इन्द्रिय रूप से मान्य नहीं हैं। अतः यह नहीं कहा जा सकता कि रूप न होने के कारण वायु का प्रत्यक्ष होता नहीं। क्योंकि मन से होने वाले प्रत्यक्ष के प्रति रूप आदि गुण की अपेक्षा और लोग भी मानते नहीं। जो नैयायिक एवं वैशेषिक लोग वायु के प्रत्यक्ष का विरोध करते हैं उनके घर में भी इसके सम्बन्ध में कलह होता हुआ पाया जाता है। परवर्त्ती नैयायिकों एवं वैशेषिकों ने इस सम्बन्ध में यह अपना स्पष्ट मत उपस्थित किया है कि वायु का स्पर्शन-प्रत्यक्ष होता है। क्योंकि प्रत्यक्ष के लिए रूप की आवश्यकता चाक्षुष प्रत्यक्ष स्थल में ही अनुभवसिद्ध है, स्पर्शन-प्रत्यक्ष स्थल में नहीं। स्पर्शन-प्रत्यक्ष के लिए स्पर्श का ही अस्तित्व, अपेक्षित मान्य है और स्पर्श वायु में है ही। हाँ, एक बात यह अवश्य है कि चाक्षुष-प्रत्यक्ष स्थल में जैसे रूपगत उद्भव अर्थात् प्राकट्य अपेक्षित होता है तैसे स्पर्शन-प्रत्यक्ष के लिए स्पर्शगत-उद्भूत तत्त्व भी अपेक्षित होता है। “वायु का मुझे स्पर्श हो रहा है”, “वायु का मैं स्पर्श कर रहा हूँ” सुखद वायु चल रही है इत्यादि अनुभव लोगों को होते ही हैं इसलिए वायु का प्रत्यक्ष न मानना दुराग्रह है। जो लोग वायु का प्रत्यक्ष मानते नहीं उनका कहना है कि वायु का अनुमान हुआ करता है। वे कहते हैं कि विलक्षण प्रकार के स्पर्श से, शब्द से, रूई आदि के उड़ने से और वृक्षशाखा, कपड़े आदि के हिलने में वायु का अनुमान^{१३} होता है। तात्पर्य यह कि अन्य सभी सस्पर्श

(१७०) वायुर्हि शब्दस्पर्शधृतिकम्पैरनुमीयते। विजातीयेन शब्देन विलक्षण-स्पर्शेण तूणादीना घृत्या शाखादीना कम्पनेन च वायोरनुमानात्।

—न्यायसिद्धान्त-मुक्तावली।

द्रव्यों के स्पर्शों से वायु का स्पर्श अवश्य विलक्षण होता है यह बात पहले भी बतायी जा चुकी है। और गुणक भी गुणी के बिना निराधार रह नहीं सकता। ऐसी परिस्थिति में अनुभूयमान उक्त स्पर्श का एक अतिरिक्त आश्रय मानना ही होगा। वही उक्त स्पर्श का आश्रय है वायु। वायु के चलते समय तत्प्रयुक्त एक प्रकार का विलक्षण सनसनाहटयुक्त शब्द सुना ही जाता है। शब्द भी गुण ही है अतः वह भी गुणी के बिना निराश्रय कैसे रह सकता? अतः उस शब्द का आश्रय एक स्वतन्त्र वस्तु माननी ही होगी। वही स्वतन्त्र रूप से मान्य वस्तु है वायु। निराधार शून्य में तिनके उड़ते देखे जाते हैं। धुनी हुई रूई उड़ती हुई देखी जाती है। जब कि कोई प्राणी प्रयत्नपूर्वक उन तिनके आदि को ऊपर धारण नहीं कर रखा होता है तब किसी विधारक भूत के बिना उनका पतन हो जाना चाहिए, ऊपर ही नहीं उड़ते रहना चाहिए। परन्तु ऐसा होता नहीं। अतः यह मानना ही होगा कि उन तिनके, रूई आदि का विधारक कोई-न-कोई भूत अवश्य है, यत्कर्तृक विधारण प्रयुक्त वे निरवलम्ब शून्य में उड़ते रहते हैं, यह मानना ही होगा। वही विधारक भूत है वायु। आकाश में उड़ने वाले विमानों का विधारण भी वायु की मान्यता दिये बिना सगत नहीं हो सकता, इसलिए भी वायु-भूत की मान्यता अनिवार्य है। किसी सवेग पृथिवी या जल या तेज के अभिघात के बिना भी वृक्ष की शाखा हिलती हुई पायी जाती है। कपड़े हिलते हुए पाये जाते हैं। वह शाखा आदि का कम्पन अवश्य किसी-न-किसी स्पर्शवान् और वेगवान् द्रव्य के अभिघात-प्रयुक्त होता है यह मानना ही होगा। वह अभिघाती द्रव्य जब कि वहाँ पृथिवी, जल या तेज प्राप्त नहीं है तो उन तीनों से अतिरिक्त एक अभिघाती द्रव्य मानना ही होगा। उसी द्रव्य को वायु नाम का नामी अर्थात् वाच्य अर्थ समझना चाहिए। इस प्रकार अनुमान प्रमाण के सहारे वायु के अस्तित्व को वे लोग सिद्ध करते हैं, जो लोग वायु का प्रत्यक्ष मानते नहीं। इस चार्वाक-सिद्धान्त में वायु का भी प्रत्यक्ष मान्य है। वस्तुतः वायु तो एक ऐसी सर्व-परिचित वस्तु है कि उसके अस्तित्व के सम्बन्ध में कोई विप्रतिपत्ति उठायी ही नहीं जा सकती। क्योंकि स्थूल रूप से यही प्राणि-शरीर के जीवन और मरण का सम्पादन करता हुआ प्रतीत होता है। स्वास और प्रदवास ही मुख्य रूप से होते हैं प्राण कहलाने के अधिकारी। इसीलिए “प्राण” और “जीवन” ये दोनों शब्द प्रायः समान अर्थ में ही प्रयुक्त पाये जाते हैं। “वह जीता है” इसके समान “वह प्राण धारण करता है” यह भी वाक्य-प्रयोग होता ही है।

उस वायु को जान्तर और वाह्य इन दो प्रभेदों में कुछ लोग विभक्त मानते हैं। जान्तर वायु को ही “प्राण” शब्द से कहा जाता है। इस प्राणस्वरूप आन्तर-वायु को प्राण, ज्ञान, ममान, उदान और व्यान इन पाँच भागों में विभक्त माना जाता है। नमन है कि यद्यपि यह प्रश्न उठ गया हो कि जब आभ्यन्तर वायु प्राण शब्द से कही जाती

है तब उसके अवान्तर रूप में, एक प्रमेद रूप से, उपस्थित होने वाले को फिर प्राण कैसे कहा जा सकता ? तो इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि समग्र आभ्यन्तर वायु-वाची प्राण शब्द है यौगिक । क्योंकि इस प्राण शब्द का अर्थ होता है प्रकृष्ट रूप से गतिशील । किन्तु अवान्तर, आभ्यन्तर वायु-विशेष का वाचक होने वाला “प्राण” शब्द यौगिक नहीं, वह एक प्रकार का पारिभाषिक है । कुछ लोगो का कहना है कि हृदय में अवस्थित^{१०१} वायु है प्राण । और अन्य कुछ लोगो का कहना यह है कि “मुँह और नाक इन शरीर-छिद्रो से निर्गमन और प्रवेशन-स्वरूप क्रियाशील वायु है “प्राण” । जो भी कुछ हो इन दोनों परिभाषाओ के अनुसार आभ्यन्तर वायुविशेष को ही प्राण कहा गया है । इस पारिभाषिक प्राण के अतिरिक्त और भी चार आभ्यन्तर वायु माने गये हैं जिन्हें क्रमशः अपान, समान, उदान और व्यान, इन चार नामों से कहा जाता है । मलमूत्र आदि शारीरिक विकारों को अघोमुख भाव से शरीर से बाहर निकाल फेंकने वाली वायु है अपान । इस अपान के सम्बन्ध में तो यहाँ तक कहा गया है कि इसी अपान वायु के प्रभाव से खाये खाद्य और पिये पेय हल्क के नीचे जाते हैं । इस अपान वायु के बिगड़ जाने के कारण ही मरणासन्न प्राणी के मुँह से औषधि जल आदि बाहर निकल आते हैं, हल्क के नीचे नहीं जा जाते हैं । कुछ अन्य लोगो का इस अपान-वायु के सम्बन्ध में कहना यह है कि वह नियमतः मल-निर्गमन-द्वार में ही अवस्थित होता है । कहीं-कहीं ऐसा भी कहा गया पाया जाता है कि नासिका छिद्र के सहारे उदरवर्ती वायु का बाहर निस्सरण है प्राण और बाहरी वायु का शरीर में आगमन है अपान । इस कथन के अनुसार नाक के छिद्र द्वारा शरीर के अन्दर होने वाले विकार को बाहर निकाल फेंकने वाली वायु है प्राण और शुद्ध बाह्य जीवनोपयोगी तत्वों को शरीर के अन्दर लाने वाली वायु है अपान । समान वह वायु कहलाती है जो कि—खाये-पिये भक्ष्य और पेयों को पचाती है । अर्थात् परिपाकानुकूल क्रियाशील वायु कहलाती है समान । उदान-वायु वह कहलाती है जो पेट से ऊपर उठती हुई कभी-कभी खायी एवं पीयी गयी वस्तुओं को उखेल कर ऊपर कण्ठ तक ले आती है । व्यानवायु उसे कहते हैं जो कि समग्र शरीर में व्याप्त है और मुख्य रूप से नाटियों का वितनन जिसका प्रधान व्यापार है । फलतः शारीरिक सभी रस मल धातु आदि का वह विभाजन, जो कि अङ्गों की पुष्टि के लिए नितान्त अपेक्षित है इस व्यान वायु के ही अधीन है । यह बात पहले भी बतलायी जा चुकी है कि कुछ लोग इन पंचप्राणात्मक आध्यात्मिक वायुओं को एक प्रकार स्वतन्त्र भूत नहीं मानते । उनका कहना है कि शरीर-

(१७१) हृदिप्राणो गुदेऽपान समानो नाभिसस्थित ।

उदान कण्ठदेशे तु व्यान सर्वशरीरग ।

—तर्कसंग्रह-दीपिका ।

स्वरूप पिण्डों के अन्दर समग्र इन्द्रियों का अथवा केवल अन्तःकरण त्रय का सम्मिलित कम्पन ही है पचप्राण । परन्तु ऐसा कहने वालों को यह तो सोचना चाहिए कि तब तो बाह्य वायु की भी मान्यता इस दृष्टान्त से खतम की जा सकती है । क्योंकि वहाँ भी कहा जा सकता है कि अन्य भूतों का सम्मिलित चलन ही है वायु । उससे अतिरिक्त और कुछ नहीं । कहने का तात्पर्य यह कि एक कोई शरीर भी असंख्य शरीरों का एक समुदाय ही होता है यह बात तो स्पष्ट ही है । तभी तो मानव-शरीर एवं पशु-शरीरों में कीटाणुओं का स्पष्ट उद्गम समय-समय पर पाया जाता है ? ऐसी परिस्थिति में इस समग्र एक ब्रह्माण्ड को भी एक शरीर ही मानना उचित होगा जिसकी भी चर्चा पहले की जा चुकी है । तदनुसार जिसे बाह्य वायु समझा जाता है वह भी तो आभ्यन्तर ही वायु हो जाती है । क्योंकि शरीर रूप से प्रसिद्ध भौतिक-पिण्ड जिस प्रकार प्राणियों का एक समवाय है । यह समग्र एक ब्रह्माण्ड भी प्राणियों का एक समवाय है । ऐसी परिस्थिति में प्रसिद्ध शरीर-दृष्टान्त के अनुसार पूरे ब्रह्माण्ड को भी एक महाशरीर ही मानना उचित है । सुतरा जिसे बाह्य वायु समझा जाता है वह भी फलतः विशाल, विराट् शरीर की दृष्टि में आभ्यन्तर ही वायु है । सम्भवतः इसी दृष्टिकोण से समग्र जागतिक वायुओं को समझाने के लिए “जगत्प्राण” इस शब्द का प्रयोग वायु अर्थ में प्रचुर रूप में किया गया पाया जाता है । अतः आध्यात्मिक और अनाध्यात्मिक रूप में वायु का कोई विभाजन ऐसा नहीं जो कि सार्वदिक रूप से स्वीकरणीय हो ।

चार्वाक-मत में आकाश स्वतन्त्र भूत नहीं—

यह लोक-प्रसिद्ध है कि पृथिवी, जल, तेज और वायु इन चारों के समान आकाश भी एक स्वतन्त्र भूत है । नैयायिक और वैशेषिक-दार्शनिक लोगों ने इस आकाश नामक वस्तु की सिद्धि इस प्रकार बतलायी है कि शब्द है एक प्रकार का गुण, अतः वह किसी-न-किसी गुणी द्रव्य को ही आश्रय करके उत्पन्न हो सकता है और रह सकता है । पृथिवी, जल, तेज और वायु इन्हीं शब्द गुण का आश्रय इसलिए नहीं माना जा सकता कि उक्त स्पर्शवान् चार भूतों के गुण या तो अग्निमयोगात्मक असमवायिकारण से उत्पन्न होते हैं या कारण-गुण-क्रम से उत्पन्न होने वाले होते हैं । घड़े आदि पार्थिव द्रव्यों में विलक्षण अग्निमयाग से रूप की उत्पत्ति देखी जाती है । और कपड़े आदि अन्य द्रव्यों में यह देखा जाता है कि उनके अवयवभूत तन्तु आदि में जैसे रूप रहते हैं तदनु रूप आदि गुण उत्पन्न होते हैं एवं अव्यय रहते हैं । किन्तु यह शब्दात्मक गुण न तो अग्निमयोग में नियमन उत्पन्न होता है और न कारण गुण क्रम में उत्पन्न होता है । ऐसी वस्तुस्थिति को मान्यता देने पर यह मानना ही होगा कि शब्द स्पर्शवान् का अर्थात् पृथिवी, जल,

तेज और वायु इनमे किसी का भी गुण नहीं है।^{१७२} क्योंकि पृथिवी, जल, तेज और वायु इनके गुण नियमत या तो अग्नि-सयोगात्मक असमवायिकारण से होते हुए पाये जाते हैं या सजातीय कारण-गुण से यह बात ऊपर वतलायी जा चुकी है। जो जिसके स्वभाव का उल्लघन करता है वह उसके अन्दर अन्तर्भुक्त नहीं माना जा सकता, इस नियम के अनुसार जब कि शब्द उक्त स्पर्शवान् भूतचतुष्टयगत-गुण-स्वभाव का उल्लघन करता हुआ पाया जाता है तब कैसे उसे उक्त भूतचतुष्टय के अन्दर किसी का भी गुण माना जाय ? अतः शब्द को पृथिवी आदि उक्त चार भूतों का गुण नहीं माना जा सकता। काल का या दिक् का या मन का ही गुण क्यों न शब्द को मान लिया जाय ? क्योंकि ऐसा मान लेने पर शब्द गुण के आश्रय रूप में आकाश मानने का प्रयोजन नहीं वतलाया जा सकता ? इसके उत्तर में आकाश को शब्द का आधार मानने वाले उक्त नैयायिक एवं वैशेषिक-गण यह कहते हैं कि शब्द है “विशेष गुण” अर्थात् एक-मात्र-इन्द्रिय से ग्राह्य होता हुआ अपने आश्रय को औरों से अलग वतलाने वाला गुण। ऐसे होने वाले रूप, रस आदि अन्य गुण जब कि दिक् काल और मन इनके अन्दर किसी में भी पाये नहीं जाते, तब रूप, रस आदि के ही समान एक-इन्द्रिय-मात्र में ग्राह्य होने वाले अर्थात् केवल कान से ही गृहीत होने वाले शब्द गुण को कैसे काल का, या दिक् का अथवा मन का गुण माना जाय ? शब्द आत्मा का विशेष गुण क्यों न माना जाय ? इसके उत्तर में उक्त दार्शनिकों ने यह कहा है कि आत्मा के विशेष गुण होने वाले ज्ञान, इच्छा, प्रयत्न आदि नियमत बाह्य इन्द्रियों के अन्दर किसी अर्थात् नाक, कान, आँख आदि ज्ञानेन्द्रियों में गृहीत होते नहीं। किन्तु शब्द की यह परिस्थिति नहीं है। वह कान जो कि एक बाह्य ज्ञानेन्द्रिय है उसमें गृहीत होता है। इस प्रकार जब कि शब्द आत्मा के गुण होने वाले ज्ञान, इच्छा, प्रयत्न आदि के स्वभाव का स्पष्ट उल्लघन करता हुआ पाया जाता है तब कैसे उसे आत्मा का गुण माना जा सकता ? अतः आकाश को छोड़ कर अन्य किसी द्रव्य को शब्द, गुण का आश्रय नहीं कहा जा सकता। और शब्द, गुण निराश्रित भाव से रह नहीं सकता, यह बात पहले भी वतलायी जा चुकी है अतः शब्द गुण के आश्रय रूप में फलतः गुणी रूप में आकाश का माना जाना अनिवार्य है। न्याय और वैशेषिक दृष्टिकोण में इस प्रकार आकाश की मान्यता सिद्ध की जाती है। इस आकाश को वे लोग व्यापक भी मानते हैं और नित्य भी।^{१७३} नारायण यह कि न्याय और वैशेषिक-मिद्धान्त में आकाश न तो काल से सीमित माना

(१७२) कार्यांतराप्रारुर्भावाच्च शब्द स्पर्शवतामगुण २५।

—वैशेषिक-दर्शन, अध्याय २ आ १।

(१७३) शब्दाल्गाविशेषाद्विशेषाल्गाभावाच्च।३०। —वैशेषिकदर्शन, अ १ आ १

जाता है और न दिक् या देश से । हाँ, नैयायिक और वैशेषिकों की धारा के अन्दर नव्य नैयायिक एवं नव्य वैशेषिक रघुनाथ शिरोमणि ने आकाश का पृथक् अस्तित्व नहीं माना है । उनका कहना है कि व्यापक कोई एक ही हो सकता । अनेक व्यापक नहीं हो सकते, इसलिए आकाश, काल, दिक् और आत्मा इन द्रव्यों को अलग-अलग न मान कर एक मान लेना ही सगत है । फलतः उनके मत में आकाश की अमान्यता ही पर्यवसित होती है । क्योंकि आत्मा को अमान्य कहना तो आत्मघात ही स्वीकार करना होगा । किन्तु आश्चर्य की बात यह है कि एक मात्र व्यापक द्रव्य को मान्यता देकर आकाश को अमान्य ठहराते हुए भी समग्र विभिन्न जीवात्माओं को उक्त नव्य तार्किकशिरोमणि व्यापक मानते हुए भी एक नहीं, विभिन्न ही मानते हैं । अस्तु, प्रकृत वक्तव्य यह है कि बहुव्यापकवादी नैयायिकों और वैशेषिकों के अन्दर भी ऐसा एक व्यक्ति हुआ है जो इस प्रकृत आकाश को मान्य नहीं कहता । इस आकाश के सम्बन्ध में योगियों का सिद्धान्त यह है कि आकाश भी पृथिवी, जल, तेज और वायु इन मूलों के समान सावयव है । कहने का तात्पर्य यह कि योग-सिद्धान्त में पार्थिव परमाणु द्व्यणुक, त्र्यणुक, चतुरणुक आदि के समान आकाशीय भी परमाणु द्व्यणुक, त्र्यणुक आदि होते हैं और तदनुरूप क्रम से महापृथिवी, महाजल आदि के समान ही महान् आकाश भी सृष्ट होता है ।

बौद्ध विवेचकों ने ऐसा नहीं माना है । उनका कहना है कि आकाश कोई भावात्मक तत्त्व नहीं है । अतः उसे एक प्रकार अभाव ही माना जा सकता है । इसी अभिप्राय से वे बौद्ध दार्शनिक जिन्होंने क्षणिक-विज्ञानधारा के अतिरिक्त बाह्य वस्तुओं का अस्तित्व माना भी है आकाश को भावात्मक घातु न कह कर “छिद्र” कहा है ।^{१४४} जिमका सरल अर्थ अभाव के अतिरिक्त और कुछ नहीं हो सकता । इसीलिए उन लोगों ने यह भी कहा है कि आकाश और द्विविध निरोध अर्थात् प्रतिसंख्या-निरोध एवं अप्रति-मन्या निरोध ये तीनों असंस्कृत माने जाते हैं अर्थात् इनका कोई कारण नहीं होता । फलतः ये स्वाभाविक मान्य हैं । उन लोगों ने आकाश के स्वरूप को और विशद करते हुए यह कहा है कि उक्त त्रिविध असंस्कृतों के अन्दर आकाश “अनावरण” है । अर्थात् न वह अन्य किसी से आवृत होता है और न किसी को वह अपने द्वारा आवृत ही करता है । किन्तु बौद्धों के अन्दर कुछ लोगों ने आकाश को एक प्रकार घातु भी माना है । कुछ लोगों का कहना है कि यह आकाश जालोक अर्थात् प्रकाश और तम अर्थात् अन्धेरा है ।

(१७४) छिद्रमाकाशघात्वाख्य आलोकतमसो किल । —अभिधर्मकोश ।

छिद्र शून्यम् । आकाश आकाश-घातुरेव । एके आचार्या तदेव आलोक तमश्चेति वदन्ति । —अभिधर्मकोशटीका, राहुल साकृत्यायन ।

प्रकृत चार्वाकीय-दृष्टिकोण से इस आकाश की ओर दृक्पात करने पर प्रतीत यह होता है कि “भूतवैरल्य” अर्थात् भौतिक कणों की विरलता के अतिरिक्त आकाश को और कुछ नहीं माना जा सकता । कहने का तात्पर्य यह कि जहाँ भौतिक कणों का घनीभाव होता है वहाँ आकाश की प्रतीति नहीं होती । इससे यह तो स्पष्ट है कि आकाश भौतिक घनीभाव के विपरीत और कुछ नहीं है । विवेचन करने पर उसके विपरीत दो वस्तुएँ दृष्टिपथ पर अवतरित होती हैं, एक भौतिक कणों का अभाव और द्वितीय उनका वैरल्य, अर्थात् विरलता । इन दोनों के अन्दर अभाव रूप में आकाश को मान्य ठहराना जैसा कि अधिकतर बौद्ध विद्वानों का मत है, अधिक उचित इसलिए प्रतीत नहीं होता कि सूक्ष्म भौतिक कणों का अभाव कही भी मानना कठिन है । इसी दृष्टिकोण को अपना कर यहाँ महासमवायात्मक एक अद्वैत भूत की तात्त्विक सत्ता पहले बतलायी गयी है । तदनुसार भूतवैरल्य ही आकाश को मानना उचित प्रतीत होता है । अतः चार्वाक सिद्धान्त में आकाश को भौतिक कणों की विरलता ही मानना चाहिए । किन्तु कुछ लीकायतिक भी आकाश को भूतात्मक मानते थे इसका भी पता चलता है । सारांश यह कि इस दृश्य जगत् को चातुर्भौतिक ही न मान कर पाञ्चभौतिक कुछ चार्वाक विवेचक लोग भी मानते थे । तदनुसार कुछ चार्वाकों का सिद्धान्त प्रकृत आकाश के सम्बन्ध में उक्त योगियों के सिद्धान्त के साथ ऐक्य स्थापित करता हुआ पाया जाता है । सारांश यह कि यहाँ भी महापृथिवी, महाजल आदि के समान महाकाश भी एक अवयवी है आकाशीय कणों के घनीभाव से इसका निर्माण होता है । इस मत में न्याय वैशेषिक सिद्धान्त की तरह फिर इसे शब्द का आश्रय भी माना जा सकता है । परन्तु वास्तविक चार्वाकीय-दृष्टिकोण के समक्ष इसे एकदेशीय मत ही कहा जायगा । क्योंकि अधिकतर विवेचकों ने चार्वाक मत को भूत चतुष्टयवादी ही माना है । अतः वस्तुतः इस सिद्धान्त में आकाश को स्वतन्त्र रूप में मान्यता नहीं है ।

चार्वाक-मत में काल भी स्वतन्त्र रूप से मान्य नहीं—

नैयायिक एवं वैशेषिक दार्शनिकों ने पृथिवी आदि की तरह काल को भूत तो नहीं किन्तु एक स्वतन्त्र द्रव्य अवश्य माना है ।^{१५} उनका कहना यह है कि काल समग्र जन्य वस्तुओं का उत्पादक है और क्या नित्य एवं क्या अनित्य सभी वस्तुओं का आश्रय है । उनका अनुभव यह है कि कोई भी वस्तु किन्हीं-न-किन्हीं समय में ही उत्पन्न होती है । तभी तो प्रामाणिक लोग इस प्रकार उस वस्तु की उत्पत्ति के सम्बन्ध में समझते एवं

कहते पाये जाते ह कि “यह अमुक दिन उत्पन्न हुआ”, “यह उन दिनों नहीं उत्पन्न हुआ” इत्यादि। इतना ही नहीं, ये दार्शनिक यह भी कहते हैं कि इस काल को न मानने पर प्राकृतिक परिवर्तन का और कोई हेतु नहीं बतलाया जा सकता। अविकसित प्राणियों के आचरणों में एतत्प्रयुक्त महान् अन्तर होता हुआ देखा जाता है। काल को न मानने पर उस आचरणगत अन्तर का नियामक और किसे कहा जा सकता? अतः काल नामक द्रव्य अवश्य मान्य है। इस प्रकार काल का अस्तित्व प्रतिपादन करते हुए भी लाघव के लोभ से वे कहते हैं कि काल एक है और व्यापक है। इसका कारण एक यह भी है कि यदि वे काल को एक न मान कर अनेक मानें तो उसकी अनेकता के लिए सीमा निर्धारक-रूप में, अवच्छेदक रूप में फिर कालान्तर का भी अस्तित्व मानना पड़ेगा। जिसका कुफल यह होगा कि अनवस्था अनिवार्य हो उठेगी। इसी प्रकार यदि काल को देशतः व्यापक अर्थात् अपरिच्छिन्न न माना जाय तो सर्वत्र उत्पन्न होने वाले कार्यों के उत्पादक रूप में उसे मान्य होने के कारण ब्रह्माण्ड के विभिन्न स्थानों में विभिन्न कार्यों के उत्पादक कैसे हो पायेंगे? क्योंकि कारण के बिना तो कार्य होता नहीं। यदि समसामयिक विभिन्न कालों को विभिन्न देशस्थित मान कर उनसे विभिन्न सार्वत्रिक कार्यों का उत्पाद माना जाय तो फिर उस पर प्रश्न यह उपस्थित होगा कि वे विभिन्न देशस्थित विभिन्न काय-निर्वाहक विभिन्न-काल कालतः परिच्छिन्न या अपरिच्छिन्न? अर्थात् नित्य होंगे या अनित्य? यदि यह कहा जाय कि नित्य होंगे तो सार्वदिक होने के कारण सर्वदा उस कार्य को होना पड़ेगा, जैसा कि होता नहीं। और यदि असार्वदिक अर्थात् कालपरिच्छिन्न माना जाय तो उन अव्यापक असंख्य कालों के अवच्छेदक रूप अन्य असंख्य कालों की मान्यता दुर्वाद हो उठेगी और कालों के अवच्छेदक रूप में मान्य उन नवीन असंख्य कालों के सन्तत्य में भी इसी प्रकार विचार करने पर उनके भी अवच्छेदक भूत असंख्य काल मान्य होंगे, जिसका कुफल रूप में वही अनवस्था फिर आपन्न हो उठेगी जो ऊपर बतलायी जा चुकी है। इन सारी बातों की ओर ध्यान देकर इस पचड़े से छुटकारा पाने के लिए नैयायिकों एवं वैशेषिकों ने काल को देशतः एवं कालतः भी अपरिच्छिन्न माना। देशतः अपरिच्छिन्नता ही है व्यापकता और कालतः अपरिच्छिन्नता ही नित्यता। अतः काल व्यापक और नित्य उक्त मिद्वान्त में माना जाता है। परन्तु इस प्रकार काल को नित्य एवं व्यापक मान देने पर हमारी ममम्मा यह उठ खड़ी होती है कि फिर वह कार्य की तात्कालिकता का नियमन कैसे कर पायेगा? और उसे न कर पाने पर काल की मान्यता ही तनू में गड़ जायेगी। उम्मीद उक्त दार्शनिकों ने इस काल के सम्बन्ध में यह निर्णय प्रकाशित किया कि काल स्वयं एक एवं व्यापक है जैसा कि पहले बतलाया जा चुका है परन्तु तात्कालिक रूप में अर्थात् अत्र सीमित बन्तुता के द्वारा सीमित रूप में काल की विभिन्नता

उन काल-भेदको को ही क्यों न काल का स्थान दे दिया जाय ? जब कि काल को मान्यता देने के अनन्तर भी उन कालोपाधियों को, उन काल-भेदको को, अपना ही पड़ता है तब क्यों न उन्हें ही काल का स्थान देकर काल की स्वतन्त्र मान्यता से प्राप्त होने वाले व्यर्थ गौरव दोष से छुटकारा पाया जाय ? अतः काल का स्वतन्त्र अस्तित्व नहीं माना जा सकता है । योगाचार्य पतञ्जलि ने अपने योगदर्शन के विभिन्न सूत्रों में काल का उल्लेख किया है । जिससे आपाततः यह प्रतीत होता है कि योगदर्शन काल को मान्यता देता है । परन्तु समाधि और उसकी प्राप्ति के लिए अपेक्षित उपायों का अनुष्ठान, इनके अतिरिक्त तत्त्व एव उनके स्वभावों के सम्बन्ध में योगसिद्धान्तकर्तृक साङ्ख्यसिद्धान्त के अनुगमन की ओर ध्यान देने पर यह मानना ही होगा कि योगसिद्धान्त भी न्याय और वैशेषिक सिद्धान्त की तरह एक व्यापक नित्य काल को नहीं मान्यता देता । मान्यता दे भी सके भला कैसे ? क्योंकि नित्य व्यापक काल को मान्यता देने पर साङ्ख्य और योग दोनों का आत्मा से अतिरिक्त समग्र वस्तुओं के लिए मान्य क्षण-परिणमन सिद्धान्त इस महाकाल के बलि-वेदी पर ही बलि का बकरा बन बैठेगा । अतः गम्भीरतापूर्वक विचार करने पर योगदर्शन-निक सिद्धान्त में भी नित्य एक काल मान्य नहीं है ।

जैन सिद्धान्त में इस काल की एक स्वतन्त्र द्रव्यरूपता में विवाद पाया जाता है । कुछ जैन लोग काल को नैयायिक और वैशेषिकों की तरह स्वतन्त्र द्रव्य मानते हैं और कुछ लोग वैसा मानते नहीं । सारांश यह कि इस काल की द्रव्यता आदि के सम्बन्ध में कुछ जैन आचार्य नैयायिक और वैशेषिक दृष्टिकोण से प्रभावित हुए पाये जाते हैं और कुछ लोग साङ्ख्य आदि के कालसम्बन्धी दृष्टिकोण से । और ऐसा न होने पर भी तो वे अपने अनेकान्तवादी-दृष्टिकोण को नहीं छोड़ सकते । अतः एकान्ततः काल की सत्ता व्यापकता और नित्यता को कैसे वे अपना सकते ?

कर्ममीमांसा-दर्शन किन्तु न्याय और वैशेषिकों की तरह काल को भी पृथिवी, जल आदि की तरह एक स्वतन्त्र द्रव्य माना है । इतना ही नहीं, मीमांसकों ने इस कालद्रव्य का प्रत्यक्ष-आत्मक ज्ञान भी माना है । और इन्हीं के प्रभाव में आकर कुछ परवर्ती नव्य नैयायिकों ने भी काष्ठ का प्रत्यक्ष स्वीकार किया ।

ब्रह्माद्वैत-वेदान्तियों के यहाँ तो आत्मस्वरूप नित्य शुद्ध बोधस्वरूप ब्रह्म को छोड़ कर जागृति को पारमार्थिक रूप में मान्यता है ही नहीं, फिर नित्य व्यापक काल द्रव्य कैसे मान्य ठहराया जा सकता ? अतः वेदान्त-सिद्धान्त में भी काल तात्त्विक रूप में मान्य नहीं है । उस प्रकार दार्शनिकों के कालसम्बन्धी निर्णयों की ओर दृष्टांत करने पर अधिकतर दार्शनिकों का यह स्वतन्त्र अस्तित्व की मान्यता के विरुद्ध ही अवस्थित पाये जाते हैं । प्राचीन चाबकि-सिद्धान्त का भी उस दार्शनिकी दार्शनिकों के "ना" में "ना" मिलाते

वाला ही समझना चाहिए । क्योंकि मुख्य रूप से काल का अस्तित्व मान्य इसलिए प्रतीत होता है कि प्राकृतिक परिवर्तन स्पष्ट रूप से होता हुआ पाया जाता है, जिसे शब्दान्तर मे ऋतु-परिवर्तन भी कहा जा सकता है । परन्तु यह ऋतु-परिवर्तन मुख्यतया भौतिक कणों की यात्रागत अल्पता एवं अधिकता, फलतः विभिन्न जातीय भौतिक कणों की प्रचुर एवं अप्रचुर रूप से क्रियाशीलता मात्र है उससे अतिरिक्त और कुछ नहीं, यह बात पहले भी बतलायी जा चुकी है । अतः इस युक्ति के आधार पर अलग तत्त्व रूप से या द्रव्य रूप से काल का अस्तित्व नहीं माना जा सकता ।

कुछ लोग काल के सम्बन्ध मे अपनी ऐसी धारणा व्यक्त करते पाये जाते हैं कि जब शरीर के बाहर कोई भौतिक-घटना घटती रहती है, तभी जीवित शरीर के भीतर मानस क्रिया भी होती रहती है इसीलिए काल का व्यवहार होता है । वस्तुतः काल कोई स्वतन्त्र द्रव्य नहीं है । यद्यपि तर्क की कसौटी पर कसने पर इस प्रकार किया जाने वाला काल का खण्डन सही नहीं जँचता, फिर भी जहाँ तक काल की अमान्यता की बात है वहाँ तक चार्वाक-सिद्धान्त के लिए उक्त धारणा भी सहायक ही है ।

आचार्य गौड-पाद ने अपनी माण्डूक्यकारिका के अन्दर यह कहा है कि कुछ लोग काल को जगत् का^{१७८} उपादान कारण मानते हैं, तदनुसार अति प्राचीन काल मे कुछ लोग कालमात्र-तत्त्वतावादी भी थे यह पता चलता है । भाष्य-व्याख्याता आनन्द-गिरि ने इस मतवाद को प्राचीन गणितज्ञों का मतवाद कहा है । इस चार्वाक-सिद्धान्त मे काल को स्वतन्त्ररूप से मान्यता नहीं है यह बात बतलायी जा चुकी है ।

चार्वाक-सिद्धान्त मे दिक् भी स्वतन्त्र द्रव्य नहीं—

मीमांसक तथा नैयायिक आदि दार्शनिक दिक् को भी एक स्वतन्त्र द्रव्य रूप मे मान्यता देते हैं । उनका जमिप्राय यह है कि प्रमाप्रतीति और प्रामाणिक वाक्य प्रयोगात्मक व्यवहार के आधार पर ही तो वस्तुतत्त्व की स्वीकृति आधारित है ? अतः दिक् को भी स्वतन्त्र द्रव्य रूप मे मान्यता देनी चाहिए । पूर्व, पश्चिम, उत्तर, दक्षिण आदि का ज्ञान एवं तदनु रूप वाक्य-प्रयोगात्मक व्यवहार जब कि आपामर-साधारण रूप से होता हुआ पाया जाता है तब दिक् को मान्यता कैसे नहीं दी जायेगी ? देश, स्वदेश, देशप्रेम, देशनिष्ठा, विदेश, इत्यादि शब्द प्रचुर रूप मे प्रायः सभी लोगों के द्वारा प्रयुक्त पाये जाते हैं । दिक् और

(१७८) काल इतिकालविद १२४। —माण्डूक्यकारिका, वैतथ्यप्रकरण ।

(१७८) प्राच्यादिव्यवहारहेतुर्दिक् । —तर्कसंग्रह ।

पूर्वापरादि-दश-प्रत्यया सन्ति लिंग तत्कथ लिंगाभाव ?

—न्यायलीलावती ।

देश ये दोनों शब्द और दोनों के वाच्य अर्थ आपस में अत्यन्त घनिष्ठता रखते हैं। अतः दिक् द्रव्य को अमान्य नहीं ठहराया जा सकता। इस दिक् द्रव्य की मान्यता के सम्बन्ध में यह भी ध्यान देने की बात है कि कोई वस्तु किसी वस्तु से दूर एवं किसी वस्तु से निकट अवश्य होती है। ऐसा यदि माना जाय तो दूरी पर अवस्थित वस्तु को पाने के लिए अधिक आयास और निकटवर्ती वस्तु को पाने के लिए अल्प आयास की जो अपेक्षा पायी जाती है यह परिस्थितिगत अन्तर न हो पाये। दूरत्व और निकटत्व की व्यवस्था “दिक्” द्रव्य को माने बिना इसलिए सम्भव नहीं कि किसके आधार पर किसी वस्तु को दूर और उससे अन्य किसी वस्तु को निकट कहा जा सकेगा? दिक् द्रव्य की मान्यता-पक्ष में वस्तुगत दूरत्व और निकटत्व की व्यवस्था इसलिए सरल हो जाती है कि प्रमाता व्यक्ति और दूरस्थ रूप में प्रतीयमान वस्तु इन दोनों से सीमित “दिग्” द्रव्य, और उक्त प्रमाता व्यक्ति तथा निकटवर्ती रूप में प्रतीयमान वस्तु इन दोनों से सीमित “दिक्” द्रव्य की इयत्ता, फलतः दीर्घता, अन्य होती है, विभिन्न प्रकार होती है। अतः दिक्गत इयत्ता के आधार पर वस्तु की दूरता या निकटता निर्धारित हो सकती है अतः दिक् द्रव्य को मान्यता अवश्य देनी चाहिए। कुछ मीमांसक तो शब्द के ग्राहक कान को भी सीमित दिक्-द्रव्यस्वरूप ही मानते हैं। अतः दिक् को न मानने पर उनके मत में “कान” का ही अस्तित्व लुप्त हो जायगा। जिसका कुफल यह होगा कि शब्द का सुनना ही बन्द हो जायगा। क्योंकि कान का होना और न होना यही तो बहिरे और अबहिरे इन दोनों को आपस में अलग करता है? दिक् की अमान्यता में कान की अमान्यता आवश्यक हो उठने पर फिर कैसे शब्दश्रवण और उसके अश्रवण की व्यवस्था की जायगी? अतः दिक् द्रव्य अवश्य मान्य है।

परन्तु साख्य^{१७} आदि भेदवादी और वेदान्त आदि अद्वैतवादी दोनों प्रकार दार्शनिक, तात्त्विक रूप में दिक् को एक स्वतन्त्र द्रव्य नहीं मानते। उनका अभिप्राय यह है कि दूरत्व और निकटत्व की प्रतीति का सम्पादन उन दोनों वस्तुओं की प्राप्ति के लिए अपेक्षित होने वाली गति की मग्न्या के आधार पर मलीमांति किया जा सकता है। जैसे लखनऊ में विद्यमान व्यक्ति कलकत्ता को काशी से दूर और काशी को कलकत्ता में निकट इसलिए मलीमांति कह सकना है कि उसे कलकत्ते पहुँचने के लिए जितनी गतिस्वरूप क्रिया अपेक्षित होगी उतनी गत्यात्मक क्रिया काशी पहुँचने के लिए अपेक्षित नहीं होगी। अतः दोनों स्थानों की प्राप्ति के लिए अपेक्षित होने वाली क्रियाओं की मग्न्या में अन्तर मानना ही होगा।

(१७६) प्रकृतेर्महास्ततोऽहकार तस्मादगणश्च षोडशक ।

तस्मादपि शोडशकात् पञ्चम्य पञ्च भूतानि । २३ ।

—ईश्वरकृष्ण, साख्यकारिका ।

और ऐसा होने पर क्यों न गतिगत सख्या को ही दूरत्व एव निकटत्व मान लिया जाय ?
क्यों अतिरिक्त दिक् द्रव्य माना जाय ?

सम्भव है यहाँ कुछ लोग इस कथन की मान्यता में यह कठिनाई बतलावे कि गति की अपेक्षा तो स्थलविशेष में उक्त परिस्थिति के विपरीत भी पायी जाती है अतः दूरत्व और निकटत्व को गतिगत सख्या नहीं कहा जा सकता । उदाहरण के द्वारा इसे यों समझना चाहिए कि मार्ग के बीच जहाँ पर कोई गड़ढा आदि बाधक प्राप्त होता है वहाँ गन्तव्य निकटवर्ती स्थान को प्राप्त करने के लिए अन्य दूरवर्ती स्थान को प्राप्त करने में अपेक्षित गति से कहीं अधिक-सख्यक गति अपेक्षित होती पायी जाती है । इसका अनुभव अधिकतर बड़ी नदी और पर्वत के किनारे होने वाले मार्ग से गुजरने वाले यात्रियों को हुआ करता है । अतः दूरत्व और निकटत्व के सम्पादक रूप में “दिक्” को स्वतन्त्र द्रव्य रूप में मान्यता देनी चाहिए । परन्तु यह कथन इसलिए सगत नहीं कहा जा सकता कि वहाँ भी गति के आधिक्य प्रयुक्त ही दूरत्व और उसके अल्पत्व प्रयुक्त नैकट्य मानना उचित है । आँख से निकट प्रतीत होने वाले को निकट मानना वृद्धिमत्ता नहीं कही जा सकती । उदयशील चन्द्र और सूर्य देखने में यही प्रतीत होता कि वह निकटवर्ती किसी वृक्ष आदि के पास ही उदित हो रहा है परन्तु उसकी दूरी कितनी होती है सो उसके विवेचको से अपरिचित नहीं । अतः गति-गन सख्या की अधिकता और न्यूनता के आधार पर ही जब दूरत्व और निकटत्व की व्यवस्था हो सकती है, तब तदर्थ स्वतन्त्र दिक् द्रव्य की मान्यता नहीं कही जा सकती है । वैशेषिक लोग यदि इस सम्बन्ध में यह दलील उपस्थित करें कि प्रत्येक भाव कार्य के प्रति तीन तरह के कारण अपेक्षित हुआ करते हैं समवायिकारण, असमवायिकारण और निमित्तकारण । तदनुसार दैशिक परत्व और अपरत्व की उत्पत्ति के लिए भी उक्त तीनों कारणों की अपेक्षा अनिवार्य होगी । समवायिकारण तो वह अव्यापक द्रव्य होगा जिसमें परत्व या अपरत्व नामक गुण उत्पन्न होगा । निमित्तकारण भी काल अदृष्ट ईश्वर, ईश्वरेच्छा इत्यादि हो जायेंगे परन्तु असमवायिकारण “दिक्पिण्ड संयोग” अर्थात् दिशा के साथ होने वाला उक्त परत्वाश्रय या अपरत्वाश्रय का संयोग ही हो सकता है और कोई नहीं । ऐसी परिस्थिति में यदि दिक् द्रव्य न माना जाय तो उक्त गुणोत्पत्ति के लिए असमवायिकारण नहीं जुटाया जा पायेगा अतः दिक् द्रव्य मानना चाहिए । तो यह उनका कथन इसलिए नगत् नहीं हो सकता कि गुण-विवेचन के जबसर यह विचार करके दिखलाया जायगा कि परत्व और अपरत्व ये गुण रूप में मान्य नहीं हैं । और साथ ही यह भी ध्यान रखनी बात है कि यहाँ गुण और गुणी ये दोनों जलग मान्य नहीं हैं । इसलिए भी यह नहीं कहा जा सकता कि अव्यापक द्रव्य में परत्व एव अपरत्व गुण की उत्पत्ति के लिए समवायिकारण के रूप में दिक्पिण्ड-संयोग की अपेक्षा मान्य होने के कारण दिक् की मान्यता भी अनिवार्य है ।

नवम-प्रकरण

चार्वाकीय-दृष्टि में गुण स्वतन्त्र तत्त्व नहीं

नैयायिक एवं वैशेषिक लोग गुण को गुणी से अत्यन्त भिन्न मानते हैं। उनका इस सम्बन्ध में दृष्टिकोण यह है कि धर्मधर्मिभाव नियमित भेदाश्रित होता है। क्योंकि दोनों की विशिष्ट-भाव से की जाने वाली प्रतीति में धर्म जहाँ विशेषण रूप से विषय होता है धर्मों वहाँ उसके विपरीत विशेष्य रूप में विषय होता है। और यदि उक्त प्रातीतिक परिस्थिति के विपरीत रूप से प्रतीति की जाय तो धर्म हो जाता है विशेष्य और धर्मों हो जाता है विशेषण। उदाहरण के द्वारा इसे यों समझा जा सकता है कि यदि “यह फूल लाल है” इस प्रकार प्रतीति की जाती है तो फूल होता है विशेष्य और लाल रूप होता है विशेषण। और यदि उक्त प्रतीति के स्थान में ऐसी प्रतीति की जाय कि—“फूल में लाली है” तो पूर्व प्रदर्शित प्रतीति में विशेषण रूप से विषय होने वाला लाल रूप हो जाता है विशेष्य और पूर्व प्रतीति में विशेष्य रूप से विषय होने वाला फूल होता है विशेषण। जो भी कोई प्रतीति क्यों न की जाय विशेष्य और विशेषण इन दोनों में भेद होना अनिवार्य रूप से आवश्यक है। तदनुसार उक्त रूप से विशेष्य-विशेषण-भावापन्न गुण और गुणी इन दोनों को आपस में भिन्न मानना नितान्त आवश्यक है।

चार्वाकीय-दृष्टिकोण से नैयायिकों के इस कथन का आदर करना इसलिए अत्यन्त कठिन है कि ऐसा मान लेने पर यह चार्वाकीय तत्त्व सम्बन्धी सिद्धान्त असंगत हो उठेगा कि महासमवायात्मक एकीभूत चतुर्भूतात्मक अद्वैत भूत ही केवल तत्त्व है। उससे अतिरिक्त और कोई तत्त्व नहीं है। नैयायिकों एवं वैशेषिकों की प्रदर्शित युक्ति के अनुसार यदि गुणी उक्त भूतों में अतिरिक्त उनमें रहने वाले गुण मान लिये जाते हैं तो उक्त अद्वैत भूत मात्र का तत्त्वनाम्यापन किसी भी प्रकार मग्न नहीं कहला पायेगा। ऐसी परिस्थिति में नैयायिका एवं वैशेषिकों की प्रदर्शित गुणभेद-मात्रक युक्ति कैसे टाली जाय? यह प्रश्न उपनिर्गम्य होता है। तो इसके उत्तर में वक्तव्य यह है कि विशेष्य-विशेषणभाव विशेष्य और विशेषण उन दोनों में बीच भेद माने बिना हो नहीं सकता यह धारणा गलत है। क्योंकि ‘गन् फलम्’ इत्यादि वाक्य प्रयोगस्थल में नैयायिक एवं वैशेषिक लोग एनादृश वाक्य से तान पाने मात्र के अन्तर “गन्” इस शब्द के वाच्य अथवा उद्देश्य अर्थ “लाल रूप युक्त” या तादात्म्य सम्बन्ध में विशेषण और फल को विशेष्य मानते हैं। तादात्म्य और भेद

ये दोनों अत्यन्त विरुद्ध हैं। अतः “लाल-रूप-युक्त” और फूल इन दोनों के बीच तादात्म्य मान्य होने पर भेद किसी प्रकार नहीं माना जा सकता। परन्तु तादात्म्य से विशेष्य-विशेषणभाव उन दोनों के बीच माना जाता है। अतः ऐसी परिस्थिति में यह कह कर गुण और गुणी इन दोनों के बीच भेद की खाई इसलिए उपस्थित नहीं की जा सकती कि उन दोनों में विद्यमान विशेषण-विशेष्य भाव को विषय करने वाली प्रतीति होती है। कहने का सारांश यह कि अभेद के दो प्रभेद मान्य हैं एक तादात्म्य और दूसरा समवाय। इन दोनों अभेदों के अन्दर गुण और गुणी के बीच तादात्म्यस्वरूप अभेद की मान्यता के सम्बन्ध में विप्रतिपत्ति होने पर भी समवायात्मक अभेद मानने में कोई कठिनता प्रतीत होती नहीं।

यहाँ यदि यह जिज्ञासा उद्भूत हो कि अभेद के उक्त दो प्रभेदों के अन्दर अन्तर क्या होता है ? तो इस सम्बन्ध में ज्ञातव्य यह है कि जहाँ पृथक्करण और पृथक् प्रतीति दोनों ही न हों वहाँ मान्य होता है तादात्म्य-स्वरूप अभेद और जहाँ पृथक् प्रतीति तो होती है कि तु केवल पृथक्करण सम्भव नहीं हो सकता वहाँ होता है समवायात्मक अभेद। कोई भी वस्तु स्वतः अपने से अलग न तो की जा सकती है और न अलग समझी जा सकती है अतः अपने में अपना तादात्म्य मान्य होता है और अवयव-अवयवी, गुण-गुणी आदि स्थल में पृथक्करण तो सम्भव होता नहीं, केवल पृथक् प्रतीति ही पाती है अतः अवयव और अवयवी इनके बीच, और इसी प्रकार गुण और गुणी इनके बीच समवायात्मक अभेद होता है। उदाहरण के द्वारा इसे यो समझा जा सकता है कि किसी एक फूल का तादात्म्य उसी फूल से हो सकता है अन्य से नहीं, यहाँ तक कि उस समवायात्मक फूल के सदस्यभूत उसके किसी रूप या रस आदि भाव के साथ नहीं। इस प्रकार उस फूल के रूप का तादात्म्य उसी फूल के उसी रूप से हो सकता है अन्य से नहीं। यहाँ तक कि समवायात्मक उस पूरे फूल में या उस समवाय के अन्य सदस्यभूत रस आदि से भी नहीं होता। किन्तु समवायात्मक अभेद की परिस्थिति ऐसी नहीं होनी। क्योंकि पूरा फूल तत्त्वतः एक समवाय रूप ही होता है जिसका दिग्दर्शन “महासमवाय” के विचारावसर पर कराया जा चुका है। अतः परिवर्तनशील रूप, रस आदि गुण और गुणी पार्थिव आदि भूत इनके बीच भी समवायात्मक अभेद-सम्बन्ध होता है। सम्भव है कि यहाँ कुछ लोग यह प्रश्न उपस्थित करे कि जब कि फूल एक समवाय है और उसके एक समवायी मौलिक भूतात्मक पार्थिव तत्त्व आ रूप, रस आदि गुण इन दोनों के बीच समवायात्मक अभेद मान्य होता है, तो भूत और गुण इन दोनों के बीच जिन प्रकार समवायात्मक सम्बन्ध मान्य होता है उस प्रकार फूल के रूप या उसके रस आदि के बीच भी पारम्परिक रूप में समवायस्वरूप अभेद सम्बन्ध मान्य होना चाहिए। क्योंकि एक ही पुष्प-समवाय के सदस्य जिन प्रकार मौलिक भूत और उनका रूप ये दोनों हैं उन्हीं प्रकार फूल के रूप, रस आदि सभी, उन्हीं पुष्पात्मक समवाय के

समवायी अर्थात् अलग-अलग सदस्य होते हैं ? तो इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि एक फूल में प्रतीयमान रूप, रस आदि का समवाय सचमुच उक्त प्रक्रिया से एक ही होता है अतः एक समवाय के समवायी होने वाले रूप, रस आदि के अन्दर भी समवायात्मक अभेद होता ही है। केवल भूतात्मक समवायी की मौलिकता के व्यवतीकरणार्थ उक्त प्रकार रूप रस आदि के सम्बन्ध रूप में अवस्थित समवायात्मक अभेद को "एकार्थ-समवाय" नाम से कह दिया जाता है।

अभेद के द्वैविध्य प्रतिपादन के समय इसी विचार के अन्दर यह कहा गया है कि जहाँ पृथक्करण और पृथक्-प्रतीति ये दोनों ही नहीं होते, वहाँ तादात्म्यस्वरूप अभेद मान्य होता है। इस सम्बन्ध में यदि कोई यह आशङ्का उपस्थित करे कि आँख की परिस्थिति-विशेष में एक वस्तु भी दो दिखाई देती है। एक चन्द्र को भी चाक्षुष परिस्थिति-विशेष में दो, कदाचित् कोई देखता ही है। ऐसी परिस्थिति में चन्द्र भी चन्द्रात्मा न हो पायेगा, चन्द्र में भी चन्द्र का तादात्म्य नहीं कहा जा पायेगा। अतः उक्त कथन कैसे सगत कहा जा सकता ? तो इस शङ्का का निराकरण इस प्रकार करना चाहिए कि उक्त कथन के अन्दर आने वाले "पृथक्-प्रतीति" इस शब्द के अन्दर आने वाले "पतीति" शब्द से प्रमात्मक पतीति ही विवक्षित है अन्य नहीं। द्विचन्द्र दर्शन आदि तात्त्विक ज्ञान नहीं होते नियमतः भ्रमात्मक ही होते हैं। अतः उन प्रतीतियों के आधार पर उक्त शका नहीं उठायी जा सकती। इसके अनन्तर यदि यह प्रश्न उठाया जाय कि प्रत्येक वस्तु जब कि एक-एक समवाय स्वरूप ही मान्य है तब उस समवाय के अन्दर विपरीत रूप से "गुणगुणी भाव" क्यों न माना जा सकता ? कहने का तात्पर्य यह कि उक्त-पद्धति के अनुसार जब कि भूत और उनके रूप, रस आदि सभी समवायी हैं तब रूप, रस आदि को ही क्यों न मौलिक तत्त्व और पृथिवी, जल

वायक होने के कारण रूप रस आदि ही कहलाते हैं गुण और पार्थिव आदि भूत ही कहलाते हैं गुणी । ये गुण और गुणी एक ही समवाय के सदस्य हैं, समवायी हैं, अतः गुण और गुणी में समवायात्मक तादात्म्य विद्यमान होने के कारण गुण को भूतो से अलग स्वतन्त्र तन्त्र नहीं कहा जा सकता ।

चार्वाक-मत से गुणों के प्रभेद—

अव्यवहित पूर्व किये गये विवेचन से यद्यपि यह सिद्ध किया जा चुका है कि गुण और गुणी ये दोनो विभिन्न तत्त्व नहीं हैं, फिर भी यह जिज्ञासा सर्वथा निरस्त नहीं हुई है कि उक्त-प्रकार से भूततत्त्वाभिन्न रूप से ही सही, इस चार्वाक-सिद्धान्त में कितने और कौन-कौन गुण मान्य हैं ? क्योंकि गुणों की मान्यता के सम्बन्ध में विभिन्न दार्शनिकों की तो बात ही क्या एक दर्शन के अनुयायी दार्शनिकों के बीच भी मतभेद होता हुआ देखा जाता है । तो इस सम्बन्ध में प्रकृत-सिद्धान्त के अनुसार चौदह गुण आवश्यक रूप से मान्य प्रतीत होने हैं । ये चौदह हैं रूप, रस, गन्ध, स्पर्श, सख्या, परिमाण, सयोग, विभाग, बुद्धि, सुख, दुःख, गुह्यत्व सस्कार और शब्द । इनसे अन्य, अन्य दार्शनिकों द्वारा स्वतन्त्र रूप से गुणों के अन्दर परिगणित होने वाले पृथक्त्व, परत्व, अपरत्व, इच्छा, द्वेष, यत्न, द्रवत्व स्नेह और अदृष्ट ये सभी, ऊपर स्वीकरणीय रूप से निर्दिष्ट गुणों के अन्दर ही अन्तर्भूत हो जाते हैं । अतः इन्हीं स्वतन्त्र स्वरूप से गुण मानने की आवश्यकता नहीं प्रतीत होती है । इन नौ गुणों के अन्दर कौन, उक्त चौदह गुणों के अन्दर किस में गतार्थता लाभ करता है इसका विवेचन यथाम्यान किया जायगा । यहाँ यह जो कहा गया है कि “गुणों की स्वतन्त्र मान्यता के सम्बन्ध में विभिन्न दार्शनिकों की तो बात क्या एक दर्शन के अनुयायी भी आपस में मतभेद रखते हैं” इस कथन की यदि पुष्टि अपेक्षित समझी जाय तो इसे यो समझना चाहिए कि नैयायिक वैशेषिक आदि दार्शनिक जहाँ शब्द को आकाश का गुण मानते हैं, मीमांसक लोग इसके विपरीत उसे गुण न मान कर एक स्वतन्त्र द्रव्य मानते हैं । वेदान्ती आदि उसे केवल आकाश का गुण न मान कर पाँचो भूतों का गुण मानते हैं । एक दर्शनानुयायियों के गुण सम्बन्धी मतभेद के भी उदाहरण मिलते ही हैं । यथा नैयायिकों के अन्दर कुछ लोगो ने पृथक्त्व को एक स्वतन्त्र गुण नहीं माना है । कुछ लोगो ने सख्या को गुण न मान कर अतिरिक्त पदार्थ मानने का आग्रह दिखलाया है । अविकतर नैयायिकों ने चित्र को एक स्वतन्त्र रूप माना है किन्तु परवर्ती नैयायिक रघुनाथ शिरोमणि ने उसे स्वतन्त्र रूप नहीं माना है । चार्वाक-मतानुसार गुणों की सख्या में कटौती क्यों ?

उन विवेचन के अनन्तर यह प्रश्न सहजतः उपस्थित हो सकता है कि जब प्रकृत सिद्धान्त में नानाद्वैत ही मान्य है, जिसकी चर्चा एकाधिक बार की जा चुकी है तब मान्य रूप से

कथित गुण भी तो मान्य उस भूताद्वैत में ही विलीन होने वाले मान्य हैं। ऐसी परिस्थिति में उन मान्य गुणों की गणना भी जब काथञ्चित्क ही होगी तब जिन नौ गुणों को कटौती का शिकार बनाया जा रहा है उन्हीं का क्या अपराध है ? काथञ्चित्क सत्ता तो उनकी भी मानी ही जा सकती है। क्योंकि यदि उसकी भी सम्भावना न होती तो अन्य दार्शनिक भी उन्हें नहीं स्वतन्त्र गुण के रूप में गिना पाते। और जब कि मान्य रूप से स्वीकृत इन रूप आदि गुणों की तरह वे अमान्य रूप से घोषित होने वाले पृथक्त्व आदि गुण मान्य होने पर भी उक्त अद्वैत-भूत-तत्त्व के ही गर्भ में विलीन हो जा सकते हैं तब उनकी मान्यता से प्रकृत भूताद्वैतवाद को कोई क्षति भी नहीं बतलायी जा सकती है। ऐसी परिस्थिति में उक्त पृथक्त्व आदि गुणों की अमान्यता का आग्रह क्यों किया जा रहा है ? तो इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि कोई भी कितना बड़ा अद्वैतवादी क्यों न हो, वह इस ठोस व्यावहारिक जीवन से सर्वथा अपने को अलग नहीं रख सकता।^{१८९} उस कथन के समर्थन में शून्य, ब्रह्म, और क्षणिक विज्ञान मात्र को पारमार्थिक तत्त्व मानने वाले दार्शनिकों को उदाहरण के रूप में अच्छी तरह उपस्थित किया जा सकता है। जब समग्र दृश्य जगत् को खपुण्य के समान शून्य मानने वाले शून्याद्वैतियों को भी इसे साम्प्रतिक कह कर ही सही, विषय एवं व्यवहार की सीमा बाधनी पड़ी। जब योगाचार साम्प्रदायिकों को भी औचित्य और अनौचित्य की व्यवस्था देनी पड़ी। उन नित्य-विज्ञानाद्वैतियों को भी, जिन्होंने तर्क को अप्रतिष्ठित कहते हुए भी तर्क का आश्रयण करते हुए यह कहा कि जब तक अद्वैत ब्रह्म का माक्षाकार न हो जाय तब तक प्रमाणप्रमेय-भाव^{१९०} अबाधित रूप से चलता ही रहता है। अर्थात् तब तक विषयी और विषय इन दोनों का विवेचन होना उचित है यह कहना पड़ा। जब कि इन महान् लोकानुभव-विरुद्ध-अद्वैत के उपासकों ने विषय-विवेचन से अपने को अलग नहीं रख सके तो इस लोकानुभवसिद्ध भूताद्वैतवाद को तो उक्त महासमावाय के जम्पुगम द्वारा विषय और विषयी दोनों के बीच समन्वय उपस्थित करना है, दोनों का एक समन्वित रूप उपस्थित करना है। अतः यहाँ औचित्य और अनौचित्य के आधार पर विषया की मान्यता और अमान्यता घोषित होनी ही चाहिए। उक्त महासमावाय का

(१८६) कतिपय-प्रतिपत्—कतिपय-काल—तथात्वावगमादेव प्रायेणलौकिको व्यवहार प्रतीयते। तावुशशचाय सत्त्वावगम कथाङ्गम्। एतत्तदुच्यते व्यावहारिको प्रमाणावि-सत्तामावाय विचारारम्भ इति।

—खण्डन-खण्ड-खाद्य, प्रथम-परिच्छेद।

(१८७) वेहात्मप्रत्ययो यद्वत्प्रमाणत्वेन कल्पित।

लौकिक तद्वदेवेद प्रमाण त्वात्मनिश्चयात् ॥ —वेदान्त-परिभाषा।

एक सदस्य जब कि गुण भी माना गया है तब उसकी भी एक व्यवस्थित मान्यता वर्णित होनी चाहिए। अन्यथा जो ही कुछ कह दे उसी के हाँ में हाँ अथवा “ना” “मे ना” मिलाने की प्रक्रिया अपना कर पूरा अवसरवादी बन जाना पड़ेगा। विशेषत “क्यों नहीं” का उत्तर तो विशेष रूप से दिया ही जायगा।

चार्वाक मत और रूप—

ये तो “रूप” शब्द का प्रयोग विभिन्न अर्थों में प्रयुक्त होता हुआ पाया जाता है। अधिकतर इस शब्द का प्रयोग किसी वस्तु के स्वभाव अर्थ में होता है जैसे कोई भी व्यक्ति यदि किसी वस्तु के स्वभाव को समझने की इच्छा रखते हुए यह कहता है कि “उसका रूप क्या है” तो एतादृश वाक्य के प्रयोग स्थल में रूप शब्द उस वस्तु के स्वरूप अर्थ में अर्थात् स्वभाव अर्थ में प्रयुक्त होता है। कही “आत्मक” अर्थ में भी संस्कृत साहित्य में इस “रूप” शब्द का प्रयोग देखा जाता है। जैसे यदि कोई “घटात्मक वस्तु” इस अर्थ में “घट-रूप वस्तु” इस प्रकार वाक्य का प्रयोग करता है तो वहाँ “रूप” शब्द का अर्थ “आत्मक” यह पाया जाता है। बाह्यास्तित्ववादी बौद्ध दार्शनिकों ने “रूप” शब्द को बहुत व्यापक अर्थ दिया है। उन्होंने कहा है कि रूप को प्रथमतः दो प्रभेदों में विभक्त समझना चाहिए। वे दो प्रभेद हैं वर्ण और और सस्थान अर्थात् आकृति। वर्णों को उन्होंने नीलापन, पीलापन, लाली और सफेदी इन चार प्रभेदों में विभक्त बतलाया है। वर्णात्मक और सस्थानात्मक दोनों रूप-प्रभेदों का विश्लेषण करते हुए उन्होंने यह कहा है कि रूप को बीस प्रभेदों में विभक्त समझना चाहिए। रूप के बीस प्रभेद इस प्रकार होते हैं यथा—आकृत्यात्मक रूप के प्रभेद दीर्घ, ह्रस्व, वर्तुल, परिमण्डल, उन्नत, अवतत, शात और निशात ये आठ होते हैं, और नील आदि चार प्रधान वर्ण पहले बतलाये गये हैं। और अन्य आठ रूप हैं मेघ, वाष्प, रज, महिका छाया, आतप, आलोक और तम। इनके अन्दर महिका वे सूक्ष्म पार्थिव एव जलीय कण कहलाते हैं जो कि उत्पतनशील होते हैं। सूर्य का उष्ण प्रकाश कहलाता है आतप और चन्द्रमा का शीतल प्रकाश कहलाता है आलोक। तम अन्वकार प्रसिद्ध ही है। बौद्धों के इस रूप मन्वन्ग्री विवेचन में यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि वे रूप शब्द को केवल गुणवाची नहीं मानते। किन्तु ऊपर बतलाये गये स्वभाव आदि सारे अर्थों को अभिप्राय में रखते हुए

(१८८) रूप द्विधा, विंशतिधा, ... ।

—अभिधर्मकोश ।

द्विधा—वर्णं सस्थानम् । वर्णं नीललोहितपीतावदाता । तद्विंशतिविधम्
जप्ता आकृतयः ।

—अभिधर्मकोश-टीका, राहुल साकृत्यन ।

उन लोगो ने अपने विवेचन ग्रन्थो मे रूप शब्द का प्रयोग किया है। परन्तु गुण विवेचन के अन्दर विवेच्य रूप से उपस्थित इस रूप को नील, पीत आदि रूप से कथित गुण ही समझना चाहिए। और बौद्ध दार्शनिको ने भी रूप शब्द का प्रधान रूप मे अर्थ इनको ही माना है। रूप को शब्दान्तर मे “वर्ण” भी कहते हैं। जैसे “नीलवर्ण शृगाल” इत्यादि वाक्य-प्रयोग स्थलो मे “वर्ण” शब्द रग अर्थ मे ही प्रयुक्त होता है।

नैयायिक वैशेषिक आदि अन्य, भूत-भौतिक विवेचको ने आकृति एव आकृति-युक्त द्रव्य अर्थ मे रूप शब्द का प्रयोग मुख्यतया नही किया है। इसीलिए वे रूप को एक प्रकार^{१०} गुण ही मानते हैं। बौद्ध-विवेचको की ओर से भी इनकी पुष्टि इस प्रकार बतलायी जा सकती है कि रूप शब्द का प्रधान अर्थ उन्होने भी नील आदि को ही माना है। परन्तु बौद्धो से नैयायिको और वैशेषिको का मतैक्य रूप के प्रभेद के सम्बन्ध मे नही देखा जाता है। क्योंकि बौद्ध-विवेचको ने जहाँ उक्त चार ही प्रकार रूप माने हैं वहाँ नैयायिको और वैशेषिको ने शुक्ल, नील, पीत, रक्त, हरित, कपिश और चित्र इस प्रकार रूप के सात प्रभेद माने हैं। किन्तु अन्तिम चित्र-रूप के सम्बन्ध मे इन दार्शनिको को भी गृहकलहग्रस्त पाया जाता है। इसका मूल कारण है रूपो की व्याप्यवृत्तिता और अव्याप्यवृत्तिता के सम्बन्ध मे उपस्थित होने वाला मतभेद। “व्याप्यवृत्तिता” का अर्थ है पूरे आश्रय को व्यापन करके अवस्थित होना और “अव्याप्यवृत्तिता” का अर्थ है उसके विपरीत आश्रय के अंश मे ही रहना। जो लोग “चित्र” को एक स्वतन्त्र रूप मानते हैं उनका कहना यह है कि जब चित्र-पट आदि स्थल के अतिरिक्त नियमत सर्वत्र यह परिस्थिति देखी जाती है कि नील आदि रूप अपने पूण आश्रय को व्याप्त करके ही रहते हैं, तब वे चित्रपट आदि प्रकृत-विवेच्य स्थलो मे अपने उन “व्याप्यवृत्ता” स्वभाव को कैसे छोड़ सकते? क्योंकि स्वभाव कहलाने का अधिकारी ता वही होता है जिसे उसका आश्रय कभी छोड़ता नही। जब कि अन्यत्र सर्वत्र नियमत रूप का यही स्वभाव देखा जाता है कि वह अपने आश्रय को पूर्ण रूप से व्याप्त करके ही रहता है, तब यदि चित्रपट स्थल आदि मे उसे छोड़ डाले तो उक्त व्याप्यवृत्तिता का रूप का स्वभाव नही कहा जा सकेगा। किमी भी वस्तु का या व्यक्ति का स्वभावसम्बन्धी निगम जनेत्र दग्गो जाने वाली परिस्थिति के आधार पर ही किया जाता है। चित्रपट आदि तन्निष्ठ स्थला का छोड़ कर जब अन्यत्र सर्वत्र रूप की यही परिस्थिति देखी जाती है कि वह पूरे आश्रय का व्याप्त करके अवस्थित रहता है तब “व्याप्यवृत्तिता” को उसका स्वभाव मानना ही होगा। अन्यथा किमी का भी किमी का स्वभाव मानना कठिन है।

(१८३) चक्षुराह्य नवेद्रूप द्रव्यादे रूपलम्भकम् ।

चक्षुष महसरो म्याच्छुक्लादिकमनेकधा ॥ —भाषापरिच्छेद

सगत नहीं कहा जा सकता कि प्रत्यक्ष-विरुद्ध अनुमान सही नहीं माना जाता । वह अनुमानाभास ही होता है । जब कि उस चित्रपट में प्रत्यक्ष रूप से यह देखा जाता है कि इस एक पट में अनेक रूप, विभिन्न अंशों में हैं तब इस स्पष्ट-प्रत्यक्ष के विरुद्ध पट के रूप में व्याप्यवृत्तिता या एकता का अनुमान सद्नुमान नहीं अनुमानाभास ही होगा । अतः उसके बल से एक चित्र रूप नहीं मनाया जा सकता । इस विवेचन से नैयायिकों के रूपगत सख्या की मान्यता से सम्बन्ध रखनेवाला गृहकलह परिचित हो गया होगा । प्रकृत चार्वाकीय-दृष्टिकोण भी इस द्वितीय पक्ष अर्थात् चित्र-रूप की स्वतन्त्र मान्यता को प्रश्रय न देने वाले पक्ष का ही अनुसारी है । इतना ही नहीं, यह मुख्य रूप में बौद्धामिमत उक्त चार रूपों को ही मान्य ठहराता है । अतः अन्य सभी प्रकार के रूप उन्हीं रूपों के विभिन्न मात्रायुक्त रूप में मिलन-प्रयुक्त विभिन्न रूप से प्रतीत होते हैं । किन्तु बौद्धों ने जो वायु में रूप माना है वह युक्तियुक्त नहीं कहा जा सकता । अतः यह रूप पृथिवी, जल और तेज इन तीनों भूतों में ही रहता है अन्य में नहीं । पृथिवी में सभी रूप सम्भावित होते हैं किन्तु जल में और तेज में केवल शुक्ल ही मान्य है । जल में अमास्वर-शुक्ल और तेज में भास्वर-शुक्ल । भास्वर है प्रकाशक ।

चार्वाक-मत और रस—

गुणों के अन्दर रस का स्थान इसलिए अति महत्वपूर्ण मान्य है कि इसके उपयोग का प्राणि-जीवन पर बहुत बड़ा प्रभाव पड़ता है । प्राप्त विभिन्न रस या उससे युक्त अपेक्षित भौतिक खाद्य पदों को आत्मसात् करने से ही प्राणी आत्म-पुष्टि प्राप्त करता है । इसके प्रभेद मधुर, अम्ल, लवण, कटु, काषाय और तिक्त ये छः मान्य हैं । क्योंकि स्वतन्त्र रूप से ये छः रस ही प्रामाणिक रूप में प्रतीत होते हैं । इनके विभिन्न मात्रायुक्त रूप में मिलन से विभिन्नता प्राप्त करने वाले रसों की सख्या अगणित ही कही जायगी, जिस प्रकार मिलित रूप की । नैयायिक एवं वैशेषिक दार्शनिकों ने चित्र-रस, यह कहकर नहीं माना है कि रस को ग्रहण करने वाली रसना केवल गुणग्राहक होती है द्रव्यग्राहक नहीं । अतः चित्र रस^{१०} को न मानने पर किसी द्रव्य के रसन-प्रत्यक्ष की अनुपपत्ति नहीं बतलायी जा सकती, जिसके निवारणार्थ उक्त द्रव्य में चित्ररस माना जाय । इसलिए चित्ररूप को मान्यता दिये बिना

(१६०) रसादिकमपि नाव्याप्यवृत्तिः । किन्तु नानाजातीयरसवदवयवैरारब्धेऽवयविनि रसाद्याभावेऽपि न क्षतिः । तत्र हि रसनया अवयवरस एत गृह्यते । रसनेन्द्रियादीनां द्रव्यग्रहे सामर्थ्याभावात् । अवयविनो नीतरसत्वेऽपि क्षतेरभावात् ।
—न्यायसिद्धान्तमुक्तावली, गुणनिर्दिष्टम् ।

चित्रपट प्रत्यक्षता की अनुपपत्ति के निवारणार्थ जिस प्रकार स्वतन्त्र चित्र रूप मान्य होता है उस प्रकार चित्ररस की मान्यता नहीं स्थिर की जा सकती ।

परन्तु नैयायिकों और वैशेषिकों का यह कथन इसलिए प्रकृत-दृष्टिकोण के अनुसार उचित नहीं ठहराया जा सकता कि चित्ररूप की अमान्यता घोषित की जा चुकी है । हाँ, चित्ररस की अमान्यता का जहाँ तक प्रश्न है वहाँ तक यह चार्वाकसिद्धान्त भी उनके साथ है । क्योंकि चित्र-रूप के खण्डन स्थल में प्रदर्शित युक्ति के अनुसार चित्ररस का भी खण्डन अनायास रस की अव्याप्यवृत्तिता मानने पर हो जाता है । उक्त छ रस यथाम्भव पार्थिव वस्तुओं में रहते हैं और जल, तेज तथा वायु इनमें कोई भी रस रहता नहीं । जल में भी कहीं-कहीं अनुभूयमान रस पार्थिव सम्बन्ध से भलीभाँति प्रतीयमान माना जा सकता है । कुछ नैयायिक विवेचकों ने रस के सम्बन्ध में यह कहा है कि जल भी सरस है क्योंकि आकाश में ऊपर ही रखे हुए निर्मल अविकारी वातुपात्र में मेघ से गिरने वाला विशुद्ध जल पीने पर मीठा मालूम होता है । परन्तु यह कथन इसलिए सबल नहीं हो सकता कि उस जल में पार्थिव सम्पर्क नहीं है यह नहीं कहा जा सकता । अतः वहाँ के अनुभूयमान माधुर्य को भी आन्तरिक जलगत माधुर्य के समान औपाधिक ही मानना उचित प्रतीत होता है । जगह-जगह पर जल में अनुभूयमान लवण, रस यदि औपाधिक हो सकता है, गरवन आदि में उपलभ्यमान माधुर्य जब चीनी के सम्पर्क से औपाधिक ही होता है तब उक्त स्थलीय जलगत उपलभ्यमान माधुर्य को भी तदनुसार पार्थिवकण-सम्पर्क-प्रयुक्त भलीभाँति कहा जा सकता है । यह नहीं कहा जा सकता कि माधुर्य के अनुभवानुरूप भौतिक वस्तुओं के आधिक्य की वहाँ सम्भावना नहीं रहती । क्योंकि अधिक चीनी और अत्यल्प मिष्टान-संकरों के सम्पर्क से समान माधुर्य का अनुभव जल में होता हुआ पाया ही जाता है । अतः जल में उपलभ्यमान रस को औपाधिक मानने द्वारा उस नीरस मानना ही उचित है ।

चार्वाक मत और गन्ध—

मे एक बात यह कही है कि एक किसी अवयवी के विभिन्न अवयवों में विभिन्न प्रकार गन्ध, जैसे सुगन्ध और दुर्गन्ध अवस्थित हो, तो अवयवी को निर्गन्ध मानना चाहिए। इस अपने कथन की पुष्टि में उन लोगों ने यह युक्ति उपस्थित की है कि अवयवगत गन्ध अवयवी में सजातीय गन्ध की ही उत्पत्ति कर सकती है। तदनुसार एक अवयवगत सुगन्ध अवयवी में सुगन्धमात्र को और ऊपर अवयवगत दुर्गन्ध अवयवी में केवल दुर्गन्ध मात्र को उत्पन्न करना चाहेगी। परन्तु सुगन्ध और दुर्गन्ध इस प्रकार पारस्परिक-विरोधशील है कि आपस में मानो अहमहमिका उपस्थित होने के कारण परस्पर द्वारा अवरोध प्राप्त करने के कारण अवयवगत सुगन्ध या दुर्गन्ध, कोई भी अवयवी में अपने अनुरूप सुगन्ध या दुर्गन्ध की उत्पत्ति कर नहीं पाती। अतः ऐसी परिस्थिति में अवयवी को निर्गन्ध मानना चाहिए। परन्तु यह उनका कथन इसलिए सगत प्रतीत नहीं होता कि उनके सिद्धान्त में जैसे चित्रपटस्थल में अवयवगत विभिन्न रूप आपस के विरोध को भुलाकर आपस में एक स्वतन्त्र “चित्र” रूप अवयवी में उत्पन्न कर डालते हैं। अथवा आपस में सामंजस्य स्थापित करके अवयवी में सभी अवयवगत रूप अलग-अलग अपने-अपने अनुरूप रूपों को उत्पन्न करते हैं तद्वत् गन्ध-स्थल में भी क्यों न कहा जा सकता? नैयायिकों का इस सम्बन्ध में प्राप्त होने वाला यह उत्तर सन्तोषप्रद नहीं प्रतीत होता कि नाक द्रव्यग्राहक नहीं है चक्षु की तरह, अतः चित्रपट की आकाक्षुपता के समान यहाँ उक्त प्रकार अवयवी द्रव्य की अप्रत्यक्षता आपन्न नहीं हो सकती इसलिए चित्ररूप की तरह चित्रगन्ध या अव्याप्यवृत्ति विभिन्न रूपों की तरह यहाँ विभिन्न गन्धों की उत्पत्ति नहीं मानी जा सकती। क्योंकि होते हुए अनुभव का अपलाप उचित नहीं कहा जा सकता। अनुभूयमान गन्ध अवयवी ही होती है अवयवी की नहीं इसका नियामक कोई प्रमाण मिलता नहीं। बौद्धों के इस गन्ध को सुगन्ध-दुर्गन्ध, उत्कट और अनुत्कट इन चार प्रभेदों में विभक्त बतलाया है। उनका यह यथाश्रुत कथन सगत नहीं कहा जा सकता। हाँ, उत्कट सुगन्ध, अनुत्कट सुगन्ध, उत्कट दुर्गन्ध, अनुत्कट दुर्गन्ध इस प्रकार चतुर्भाज हो सकता है। किन्तु उष्ण और शीत इन दोनों से विलक्षण “अनुष्णाशीत स्पृश” नाम प्रकार जागे विभक्ति है उस प्रकार “असुदुर्गन्ध” भी मान्य होना चाहिए।

चार्वाक-मत और स्पर्श—

प्राप्त कर सकते। वीद्वो ने कहा है कि पृथिवी, जल, तेज, वायु के स्पर्श, श्लक्ष्ण, कर्कश, गुस्त्व, लघुत्व, शीत, बुभुक्षा और पिपासा ये ग्यारह हैं स्पष्टव्य अर्थात् कायेन्द्रिय ग्राह्य । इस कथन में वीद्वो का अभिप्राय यह प्रतीत होता है कि वे पृथिवी, जल आदि को त्वक् के द्वारा गृहीत होने वाला मानते नहीं, केवल उनके स्पर्शों को ही त्वक्-ग्राह्य मानते हैं । क्योंकि ऐसा उनका अभिप्राय न होने पर, उनके द्वारा निर्धारित स्पष्टव्य की ग्यारह सख्या कैसे सगत हो सकती ? यत द्रव्यों को अलग स्पष्टव्य रूप से गिनने पर उसकी सख्या ग्यारह न होकर पन्द्रह हो उठेगी, जैसा कि उन्होंने कहा नहीं है । भूख और प्यास का भी स्पष्टव्य रूप से निर्देश के कारण, और त्वक्-इन्द्रिय शब्द का प्रयोग न करते हुए उसके स्थान में कायेन्द्रिय शब्द का निर्देश यह भी सूचित करता है कि उनके द्वारा प्रयुक्त “कायेन्द्रिय” शब्द के अन्दर आने वाले “काय” शब्द में पूरे शरीर को ही लिया है, नैयायिक और वैशेषिकों की तरह समग्र काय में व्याप्त त्वक् नामक वायवीय इन्द्रिय नहीं । प्रकृत-चार्वाक सिद्धान्त इस स्पष्टव्य सम्बन्धी बौद्ध-मिद्धान्त में इसलिए भी सहमत नहीं हो सकता कि इस सिद्धान्त में काय अर्थात् शरीर आत्मा है न कि इन्द्रिय । उक्त एतत्सम्बन्धी न्यायसिद्धान्त से भी यह मिद्धान्त एकमत नहीं होता कि यहाँ मन ही केवल इन्द्रिय रूप से मान्य है अन्य कान, नाक आदि नहीं यह बात बारम्बार बतलायी जा चुकी है । फिर इस सिद्धान्त में त्वक् क्या है ? इस सम्बन्ध में उत्तर यह समझना चाहिए कि समग्र शरीर प्रदेश में मस्तिष्क तक जानेवाले सूत्र जाल को ही यहाँ त्वक् शब्द से कहा जाता है । कान, नाक आदि में विलक्षणता इसकी यह है कि वे तत्तत् मस्तिष्कगामी सूत्र, कान आदि निश्चित छिद्र स्थल से ही मन तक सलग्न मान्य हैं और यह समस्त सूक्ष्म रोमकूप आदि से मस्तिष्क तक पहुँचने वाले सूक्ष्म सूत्रों का समुदाय होता है । स्पर्श गुण को शीत, उष्ण और अनुष्णाशीत इस प्रकार तीन प्रभेदा में विभक्त यहाँ भी उमी प्रकार मानना है जिस प्रकार न्याय-वैशेषिक सिद्धान्त में । कुछ नैयायिक एवं वैशेषिक बौद्ध-प्रभाव में जाकर गुस्त्व को भी त्वक्-ग्राह्य माना है । तदनुसार गुस्त्व में उनके द्वारा उक्त स्पर्श के लक्षणकी प्रतिव्याप्ति उनके लक्षण घटक “मात्र” उस पद में वारित होती है । क्योंकि अधिकतर गुस्त्व का ग्रहण तुलादण्ड के नमन और उत्थान को देखकर ही होता है । यदि यह कहा जाय कि गुण-लक्षणों के अन्दर मात्र पद का निगतरागी, अनमान को नहीं ठहराया जा सकता । क्योंकि ऐसा मानने पर नैयायिक एवं वैशेषिक के “चक्षु-मात्र ने ग्राह्य होने वाला गुण है रूप” इस रूप लक्षण-स्थल में भी ‘मात्र’ यह पद अनुमान का निगतरागी हो उठेगा । जिसका कुफल यह होगा कि वह उनका रूप लक्षण, लक्ष्य रूप में अव्याप्त हो उठेगा । क्योंकि अनुमान तो रूप का भी होता ही है । तो त्वक् को भी स्पष्टव्य मानने के पक्ष में स्पर्श का वह लक्षण न्यायवैशेषिक दृष्टिकोण में भी न्याय्य ही होता न्याय्य नहीं । जयवा छूकर गुस्त्व का निर्णय होना नहीं, किन्तु हथेली

पर भारयुक्त वस्तु को रखने पर गुरुत्व का परिचय मिलता है। अतः त्वक् के अतिरिक्त किसी भी शरीर-प्रदेश के साथ उस भारयुक्त वस्तु की ऊर्ध्वाधोभाव से अर्थात् ऊपर-नीचे के क्रम से अवस्थिति भी अपेक्षित होती हुई पायी जाती है। वह विलक्षण अवस्थिति अर्थात् निम्न स्थित शरीर प्रदेश के साथ होने वाला भारयुक्त भूत का सयोग भी उक्त मात्र पद का निराकार्य है। अतः उक्त गुरुत्व में स्पर्शलक्षण की अतिव्याप्ति आपन्न होती नहीं। उक्त त्रिविध स्पर्श के अतिरिक्त कठिनता और कोमलता इन दोनों को भी स्वतन्त्र स्पर्श क्यों न माना जाय ? क्योंकि इनका ज्ञान भी छकर ही होता है यह प्रश्न इमलिए नहीं उठाया जा सकता कि कुछ ऐसी भी वस्तुएँ पायी जाती हैं जिन्हें देखने से भी उनमें कठिनता और कोमलता दोनों परिलक्षित होती हैं। अतः इन दोनों को त्वक् द्वारा ही मनोग्राह्य नहीं कहा जा सकता। यदि यह कहा जाय कि आँख से कठिनता एवं कोमलता का ज्ञान कहीं नहीं होता। किन्तु स्थलविशेष में वस्तुगत आकृति को देख कर उसके सहारे कठिनता और कोमलता का अनुमान होता है, तो कठिनता और कोमलता को भी स्पर्श का प्रभेद माना जा सकता। इस पर यदि यह प्रश्न उठाया जाय कि कठिनता और कोमलता दोनों को स्पर्शात्मक गुण क्यों माना जाय ? एक को स्पर्शात्मक गुण और दूसरे को उसका अभाव मान कर काम चलाया जा सकता है। तो यह कथन इसलिए सगत नहीं ठहराया जा सकेगा कि उक्त दोनों के अन्दर किसे स्पर्श और किसे उसके विपरीत उसका अभाव माना जाय ? यह निर्णय दुर्धट है ? अतः एकत्र पक्षपाती मुक्ति के अभाव में दोनों को ही स्पर्श मानना होगा। और भी एक बात यह है कि कठिनता और कोमलता दोनों की प्रतीतियाँ विविधमुख ही होती हैं निपेक्षमुख नहीं। कहने का तात्पर्य यह कि “यह कठिन है”, “यह कोमल है” इस प्रकार “है” इस रूप से भावात्मक रूप में ही जब दोनों की प्रतीतियाँ समान रूप से हुआ करती हैं तब यह कैसे कहा जाय कि यह है स्पर्शात्मक भाव, और यह वह न होकर उसके विपरीत है अभाव। अतः कठिनता और कोमलता दोनों को ही स्पर्श मानना होगा।

चार्वाक मत और सत्या

कठिन हो जायगा कि “गुण चौदह है अधिक या कम नहीं” क्योंकि “चौदह” कहने पर उससे सख्या ही प्रतीत होती है। तदनुसार “गुण चौदह है” यह कहने पर गुणगत ही सख्या प्रतीत होती है। किन्तु गुण में गुण रहता नहीं यह बात कही जा चुकी है। नैयायिकों एवं वैशेषिकों ने सख्या जब गुण है तब गुणों में उसकी प्रतीति कैसे उपपन्न होती है, यह प्रश्न उठा कर उत्तर यह दिया है कि द्रव्यगत सख्या द्रव्याश्रित गुण में समवाय-सम्बन्ध से भले ही न रह पाये किन्तु समवायघटित-सामानाधिकरण्य सम्बन्ध से वह गुणों में रहती है अर्थात् जिन द्रव्यों में गुण समवाय सम्बन्ध से रहते हैं उन द्रव्यों में सख्या भी गुण होने के नाते समवाय सम्बन्ध से रहती है। अतः रूप आदि गुण और सख्या ये दोनों द्रव्यात्मक अधिकरण में रह जाते हैं, इसलिए गुणों में भी सख्या की प्रतीति होती है। गुण गुण में रहता नहीं इस कथन का अभिप्रेत अर्थ यह है कि समवाय-सम्बन्ध से जिस प्रकार गुण द्रव्य में रहता है गुण में गुण उस प्रकार समवाय-सम्बन्ध से रहता नहीं। अतः एकार्थ-समवायात्मक सामानाधिकरण्य-सम्बन्ध में गुण में गुण रहता है। इसलिए यह प्रश्न नहीं उठाया जा सकता कि गुणों में सख्या की प्रतीति कैसे होती है? गुण चौदह है इस प्रकार ज्ञान एवं तदनुरूप प्रामाणिक-वाक्यप्रयोग कैसे होता है? परन्तु गम्भीरतापूर्वक विचार करने पर नैयायिकों एवं वैशेषिकों का यह कथन उचित नहीं हो पाता। क्योंकि सख्या को छोड़कर रूप आदि अन्य गुणों में तो उक्त प्रकार से सख्या को ले जाया जा सकता है किन्तु सख्या में सख्या को कैसे उक्त-प्रकार एकार्थ-समवाय-सम्बन्ध से रखा जा सकता? क्योंकि अपने को अपना सामानाधिकरण नहीं कहा जा सकता। क्योंकि दो वस्तुएँ जब किसी एक आधार में रहती हैं तब एक आधार में रहने वाली उन दो वस्तुओं में सामानाधिकरण्य प्राप्त होता है। एक को किसी भी प्रकार दो नहीं बनाया जा सकता। यदि यह कहा जाय कि सख्या भी तो विभिन्न है अतः रूप के समान एक सख्या में भी दूसरी सख्या उक्त प्रकार सामानाधिकरण्य सम्बन्ध से रह सकती है। तो यह भी इसलिए नहीं कहा जा सकता कि सख्याएँ विभिन्न होने पर भी दो विभिन्न सख्याएँ एकाश्रित नहीं हो सकती। इसीलिए सख्या सर्वथा मर्यादित हुआ करती है अमर्याद अर्थात् विशृङ्खल कमी होती नहीं। एक कमी दो नहीं होता अतः एकत्व और द्वित्व ये दोनों सख्याएँ एकत्र रहती नहीं। इस प्रकार सभी सख्याओं के सम्बन्ध में समझना चाहिए। ऐसी परिस्थिति में यह नहीं कहा जा सकता कि विभिन्न सख्या विभिन्न सख्या में सामानाधिकरण्य सम्बन्ध से अर्थात् एकार्थ-समवाय-सम्बन्ध से रहती हैं। अतः अन्य लोग ने उक्त मूल प्रश्न के उत्तर में यह कहते हुए पड़े जाते हैं कि जो नान्य द्रव्य में समवाय सम्बन्ध से रहती है वह द्रव्य से अन्य गुण आदि में समवाय सम्बन्ध में न रहने पर भी स्वल्प सम्बन्ध से रहती है। अर्थात् समवाय जैसे समवायान्तर से न रहता हुआ स्वल्पतः समवायी में रहता है उसी प्रकार सख्या भी गुण आदि में स्वरूपतः रहती है।

क्योंकि ऐसा न मानने पर गुणगत-सख्या की प्रामाणिक-प्रतीति एव प्रामाणिक-व्यवहार की उपपत्ति हो नहीं सकती है। कल्पना नियमत फलानुसारिणी होती है। अतः उक्त प्रामाणिक प्रतीति एव वाक्य-प्रयोगात्मक व्यवहार-स्वरूप फल के अनुसार सख्या का स्वरूपात्मक सम्बन्ध तो सख्या में मान्य ही होगी। दृष्टान्तभूत समवाय का समवाय इसलिए नहीं माना जाता है कि ऐसा मानने पर समवाय की अनन्त अव्यवस्थित परम्परा आपन्न हो उठती है। वहाँ जैसे इस आपत्ति के भय में समवाय का समवाय नहीं माना जाता है ऐसे यहाँ उक्त प्रतीति एव प्रामाणिक वाक्य-प्रयोग की अनुपपत्ति के भय से सख्या में सख्या का स्वरूप सम्बन्ध मान्य होगा। अर्थात् सख्या-सख्या में स्वरूपतः रहेगी सम्बन्धान्तर से नहीं। इस विवेचन से उक्त प्रश्न निराकृत हो गया कि सख्या में सख्या न रहने के कारण सख्या-घटित उक्त गुणों में चतुर्दशत्व सख्या कैसे रहेगी? और नहीं रहेगी तो गुण चौदह है यह कथन कैसे सगत कहा जा सकेगा। वस्तुतः चार्वाकीय-दृष्टिकोण के अनुसार उक्त प्रश्न का उत्तर यह है कि इस सिद्धान्त में सख्या केवल एकत्व ही मान्य है द्वित्व, त्रित्व आदि नहीं। द्वित्व, त्रित्व आदि भेदस्वरूप हैं सख्यात्मक गुणस्वरूप नहीं। ऐसी परिस्थिति में “गुण चौदह हैं” इत्यादि प्रतीति का विषय एव तदनुरूप वाक्य का प्रतिपाद्य चतुर्दशत्व भी भेदस्वरूप ही है। भेद है अन्योन्याभाव अतः गुण में गुण न रहने पर भी अन्योन्याभाव की विद्यमानता गुण में अधुण्य होने के कारण उक्त प्रतीति एव उक्त प्रकार व्यवहार असगत नहीं कहा जा सकता। द्वित्व आदि सख्या नहीं किन्तु भेदस्वरूप हैं, यह इसलिए कि किन्हीं वस्तुओं को दो समझने के लिए यह एक है और यह एक इस प्रकार ज्ञानात्मक अपेक्षा बुद्धि की आवश्यकता वे लोग भी मानते हैं जो कि द्वित्व आदि को स्वतन्त्र सख्या मानते हुए उसका उत्पाद एव विनाश मानते हैं। सारांश यह कि विभिन्न एकत्वों को या एकत्व के आश्रय में होने वाले भेदों को ही द्वित्व, त्रित्व आदि शब्दों का बोध्य माना जाय अलग द्वित्व, त्रित्व आदि सख्याएँ

“ये तीन हैं”। सुतरा उक्त द्वित्व की तरह त्रित्व भी कोई स्वतन्त्र सख्या नहीं है। इसी प्रकार चार, पाँच छ आदि से लेकर अन्तिम सख्या रूप से स्वीकृत परार्द्ध सख्या पर्यन्त समझना चाहिए। इस विवेचन के अनन्तर यह सुस्पष्ट है कि सख्या केवल एकत्व ही है अन्य द्वित्व आदि नहीं। यहाँ इन द्वित्व आदि के सम्बन्ध में जो ये दो बातें बतलायी गयी हैं कि “द्वित्व दो एकत्व है एव त्रित्व तीन एकत्व है, इसी प्रकार परार्द्ध पर्यन्त समझना चाहिए” यह एक और “दूसरा यह कि उक्त पद्धति के अनुसार द्वित्व, त्रित्व आदि सभी को अन्योन्याभावात्मक भेद मानना चाहिए” इन दोनों कथनों के अन्दर द्वितीय कथन अर्थात् द्वित्व आदि की भेदात्मकता पक्ष का समादर इसलिए अधिक उचित प्रतीत होता है कि प्रथम पक्ष का आदर करते हुए यदि यह कहा जाय कि दो एकत्व ही द्वित्व शब्द से कहे जाते हैं और तीन एकत्व ही त्रित्व शब्द में। तो “दो एकत्व”, “तीन एकत्व” यहाँ पर एकत्वगत द्वित्व, त्रित्व आदि के सम्बन्ध में फिर उसी प्रकार जिज्ञासा उठ खड़ी होगी कि एकत्वगत द्वित्व एव त्रित्व आदि क्या हैं। वहाँ भी यदि द्वित्व आदि को एकत्व रूप माना जायगा तो इसी प्रकार प्रश्न और उत्तर का क्रम जारी रहने के कारण अनवस्था आपन्न होगी। उस अनवस्था से छुटकारा पाने का तरीका एक यही हो सकता है कि आम में विद्यमान एकत्व और अमरूद में विद्यमान एकत्व इनके अन्दर आपस में विद्यमान भेद ही है एकत्वगत द्वित्व। जिसे लेकर एकत्व को “दो” बनाया जा सकता है। ऐसी परिस्थिति में यही उचित कहा जायगा कि आम और अमरूद के अन्दर विद्यमान पारस्परिक भेद को ही आम और अमरूदगत द्वित्व माना जाय। एव त्रित्व आदि को भी भेद रूप ही माना जाय। क्योंकि जब उक्त विचार के अनुसार आम के एकत्व और अमरूद के एकत्व इन दोनों में विद्यमान द्वित्व को उक्त प्रकार अनवस्था से बचने के लिए उक्त पद्धति से भेदस्वरूप ही मानना होगा तब पहले ही आम और अमरूद-गत द्वित्व को क्यों न भेदात्मक माना जाय ?

इस विचार के अनुसार यह भी स्पष्टीकृत समझना चाहिए कि “बहुत्व” सख्या भी द्वित्व, त्रित्व आदि की तरह भेदात्मक ही है, वह भी वस्तुतः गुणभूत सख्या नहीं है। इस सक्षिप्त कथन का तात्पर्य यह है कि नैयायिकों और वैशेषिकों के घर में त्रित्व, चतुष्ट्व आदि एव बहुत्व इनकी एकता और अनेकता के सम्बन्ध में गृहकलह पाया जाता है। एक दल का कहना यह है कि बहुत्व, त्रित्व, चतुष्ट्व से लेकर अन्तिम परार्द्धत्व सख्या ही है कोई अतिरिक्त सख्या नहीं। और दूसरा दल इसके विरुद्ध यह कहता पाया जाता है कि बहुत्व एक स्वतन्त्र सख्या है जो कि किन्हीं भी तीन वस्तुओं से लेकर अन्तिम परार्द्धत्व सख्यापर्यन्त वस्तुओं में रहती है। दोनों ही दल अपने-अपने पक्ष में दलील भी उपस्थित करते हैं। जो लोग बहुत्व को त्रित्व आदि स्वरूप ही मानते हैं उनकी युक्ति यह है कि किसी भी स्वतन्त्र सख्यावाची शब्द के आगे तरप् या तमप्प्रत्यय लगा कर वाक्य-प्रयोग नहीं होता,

ह्रस्वत्व आपस में परस्पर विरोधी है एवं दीर्घत्व और ह्रस्वत्व ये भी आपस में परस्पर विरोधी हैं। कुछ नैयायिकों ने अणुत्व और महत्त्व इन दो परिमाणों को ही मान्य ठहराया है। उनका कहना है कि दीर्घता अर्थात् लम्बापन भी महत्त्व का ही एक प्रभेद है और ह्रस्वता अर्थात् नाटापन भी अणुत्व का ही प्रभेद है। अतः परिमाणों को उक्त चार प्रभेदों में विभक्त न मानकर दो प्रभेदों में ही विभक्त मानना चाहिए। किन्तु परिमाणगत चतुष्ट्व के पक्षपातियों के अन्दर एक विवेचक ने इस परिमाण द्वित्ववाद के विपरीत यह तर्क उपस्थित किया है कि प्रत्यक्ष के द्वारा स्पष्ट विषयीकरण में महत्त्वातिशय का जिस प्रकार उपयोग देखा जाता है दीर्घता का वैसा उपयोग उसमें देखा जाता नहीं। अतः दोनों में अन्तर मानना आवश्यक है। इसलिए दीर्घता और महत्ता इन दोनों को एक नहीं कहा जा सकता। उदाहरण के द्वारा इसे यों समझा जा सकता है कि श्याम के आगे एक चावल गिरा पड़ा है और सामने एक काफी लम्बा मकड़ी का तन्तु भी लम्बायमान होकर अवस्थित है। वह व्यक्ति दानों के साथ जाँख के सन्निकर्ष के होने पर भी चावल को जिस प्रकार अनायास स्पष्ट भाव से देखता है उस मकड़ी-तन्तु को उस प्रकार अनायास स्पष्ट भाव से देखता नहीं यह निर्विवाद है। यदि महत्त्व और दीर्घत्व परस्पर में भिन्न न हों, अतिरिक्त न हों तो यह परिस्थिति नहीं होनी चाहिए। उस मकड़ी तन्तु में ही प्रात्यक्षिक स्पष्ट-विषयता होनी चाहिए उस चावल में नहीं। क्योंकि महत्त्व और दीर्घत्व दोनों एक माने जाने पर उस चावल से उस मकड़ी तन्तु में ही महत्त्वातिशय रहेगा। परन्तु ऐसा होता नहीं। चावल उस मकड़ी तन्तु से कहीं अधिक स्पष्ट देखा जाता है। अतः महत्त्व और दीर्घत्व इन दोनों को एक नहीं माना जा सकता। इस प्रकार महत्त्व और दीर्घत्व इन दोनों का पारस्परिक भेद सिद्ध होने पर उन दोनों के विपरीत अणुत्व और ह्रस्वत्व को भी परिमाण रूप में मान्यता देनी होगी। अतः परिमाण दो नहीं चार ही हैं। परन्तु प्रकृत चार्वाकीय-दृष्टिकोण इन दोनों ही परिमाण सम्बन्धी मतवादों को नहीं मानता। इस सिद्धान्त में महत्त्व ही केवल परिमाण मान्य है। इस महत्त्व में आपेक्षिक उत्कर्ष और अपकर्ष स्वल्प अतिशय अर्थात् आपेक्षिक बलक्षय्य अवश्य मान्य है। इसलिए विभिन्न इयत्ताव दो द्रव्यों के अन्दर एक का बड़ा भाग दूसरे को उससे छोटा समझा जाता है। यदि यहाँ परिमाण चतुष्ट्ववादी की ओर न यह कहा जाय कि तब तो परिमाण निर्भेद इस सिद्धान्त में भी नहीं हो पाया। क्योंकि उन सापेक्ष अतिशय की मान्यता के कारण उत्कृष्ट महत्त्व और अपकृष्ट महत्त्व ये दो प्रभेद मान्य हो ही जाते हैं। तो इनके सम्बन्ध में कहना यह है कि ये प्रभेद तो परिमाण चतुष्ट्ववादी को भी मान्य ही हैं। क्योंकि इन दो महत्त्व के प्रभेदों को मान्यता न देने का दण्ड हाथ कपड़े और पाँच हाथ कपड़े इन दोनों में परिमाण का तात्पर्य तो कि प्रत्यक्ष निश्चय नहीं उन पावेगा। क्योंकि उक्त दोनों ही कपड़े महान् तो होंगे ही। नागदा यह कि उक्त

और अपकर्ष के आधार पर महत्त्वगत तारतम्य न मानने पर कपडो को अलग-अलग पाँच हाथ का और दस हाथ का कहा ही नहीं जा पायेगा, या दोनो को पाँच हाथ का या दस हाथ का कहा जायगा । क्योंकि किसके आधार पर उन दोनो का पृथक्करण होगा ? महान् तो उक्त दोनो कपडो को मानना ही होगा अन्यथा दोनो का प्रत्यक्ष कैसे हो पायेगा ? परिमाण चतुष्ट्ववादी को तो प्रत्यक्ष के प्रति महत्त्व को कारणता मान्य ही है । महत्त्व परिमाण मात्र को मान्यता देने पर दीर्घत्व, लघ्वत्व, अणुत्व और उत्कर्ष एव अपकर्ष के आधार पर इनके किये जाने वाले प्रभेद अमान्य होने के कारण महान् लाघव होगा । यह बात सही है कि आपत्ति या अनुपत्ति की सम्भावना आ पड़ने पर लाघव गौरव का विचार नहीं किया जाता है, परन्तु महत्त्व मात्र को परिमाण मानने पर कोई आपत्ति या अनुपत्ति दी नहीं जा सकती । क्योंकि यह छोटा है और अन्य यह उससे बड़ा है इत्यादि परिमाण सम्बन्धी प्रतीतियाँ महत्त्वगत रूप में मान्य उत्कर्ष और अपकर्ष के आधार पर भलीभाँति सम्पादित होगी यह बात बतलायी जा चुकी है । एक चावल और मकड़ी तन्तु का जो दृष्टान्त परिमाण द्वित्ववादी के विरोध में परिमाण-चतुष्ट्ववादी की ओर से उपस्थित किया गया है वहाँ भी प्रकृत परिमाणकत्व-सिद्धान्त के अनुसार किसी प्रकार का असामञ्जस्य नहीं उपस्थित होता । क्योंकि भूयोवयव-मयोगप्रयुक्त महत्त्वातिशय चावल में ही होगा । लम्बाय-मान मकड़ी तन्तु में नहीं । इसलिए प्रत्यक्षगत अथवा विषयगत अनुभूयमान-स्पष्टता एव ज्ञप्तिमान प्रतीति उपपन्न होगी । अतः महत्त्वमात्र ही परिमाण मानना चाहिए । यदि इस पर यह कहा जाय कि “अनेक बड़े डडो के अन्दर जो अधिक लम्बा हो उसे ले जाओ” इस प्रकार की प्रतीति कमी-कमी लोगों को हुआ करती है । यह प्रतीति प्रकृत रूप से मान्य परिमाणैकत्व-सिद्धान्त में बत नहीं पायेगी । क्योंकि वाक्य में प्रयुक्त सप्तम्यन्त पदार्थ जीर प्रधानता पदार्थ इन दाना का भेद नियमित हुआ करता है । तो इसके सम्बन्ध में कहना पड़ेगा कि उस प्रतीति में भी इस परिमाणैकत्व-सिद्धान्त का ही समर्थन होता है । क्योंकि ‘यस्य तन्त्रेन्द्रा दीर्घा ह’ ऐसा कहने पर यह स्पष्ट प्रतिभात होता है कि वह दीर्घ वस्तु भी प्रतीति है । फलितान्न यह निरुक्ता है कि दीर्घता महत्त्वविशेष ही है अन्य कुछ नहीं ।

चार्वाक मत में पृथक्त्व गुण नहीं—

कुछ अन्य दार्शनिकों ने पृथक्त्व को भी उक्त अन्य गुणों के समान एक स्वतन्त्र गुण माना है^{१५}। इस गुण को वे सख्या का अनुगामी मानते हैं। तात्पर्य यह कि एकत्व, द्वित्व आदि रूप में सख्या के जितने प्रमेद, अन्तिम सख्या परार्ध पर्यन्त उनके सिद्धान्त में मान्य होते हैं पृथक्त्व के भी उतने प्रमेद मान्य हैं। परन्तु इस सिद्धान्त के अन्दर द्विपृथक्त्व, त्रिपृथक्त्व आदि पृथक्त्व के प्रमेदों की मान्यता का तो प्रश्न ही नहीं उठता। क्योंकि सख्या के विवेचन के अवसर पर सिद्ध किया जा चुका है कि सख्या केवल एकत्व ही है द्वित्व, त्रित्व आदि नहीं। तदनुसार द्विपृथक्त्व, त्रिपृथक्त्व आदि तो स्वतः मान्य नहीं हो पाते। तदतिरिक्त यह कि एक-पृथक्त्व भी यहाँ मान्य नहीं है। यदि कहा जाय कि “यह घड़ा इस कपड़े से पृथक् है” ऐसी प्रतीति प्रामाणिक लोगों को भी होती ही है। और तदनुसार वे उक्त प्रकार वाक्य-प्रयोग करते ही हैं। ऐसी परिस्थिति में यह कथन कैसे सगत कहा जा सकता कि पृथक्त्व गुण नहीं है? पृथक्त्व को गुण न मानने पर आखिर “पृथक्” पद से कौन कहा जायगा? उक्त वाक्य के अन्दर “पृथक्” इस पद को निरर्थक तो माना नहीं जा सकता। क्योंकि तब “घड़ा कपड़े से है” इतने ही पद सार्थक रह जायेंगे। फलतः निराकाश न हो सकने के कारण उन उक्त पदों को वाक्य में नहीं कहा जा पायेगा। क्योंकि उतना सुनने पर भी “क्या” यह आकाशा श्रोता को बनी ही रहेगी? तो इसके उत्तर में वक्तव्य यह है कि “पृथक्” इस पद का अर्थ “भिन्न” यह मान्य है। फलतः पृथक्त्व भी द्वित्व आदि सख्याओं की तरह भेदात्मक अन्योन्याभाव स्वरूप ही होता है स्वतन्त्र गुणात्मक एक प्रकार भाव नहीं। सारांश यह कि “यह इससे भिन्न है” और “यह इससे पृथक् है” ये दोनों वाक्य एकार्थक हैं। क्योंकि उक्त दोनों प्रकार बोध एवं वाक्य प्रयोग एक ही परिस्थिति में होते हुए पाये जाते हैं। जिन दार्शनिकों ने पृथक्त्व को एक स्वतन्त्र गुण माना है उन्होंने इसके लिए यह युक्ति उपस्थित की है कि पृथक्त्व और अन्योन्याभाव इन दोनों का एक इसलिए नहीं कहा जा सकता कि पृथक्त्व को विषय करने वाली प्रतीति होती है ‘यह इसमें पृथक् है’ यह। और अन्योन्याभाव को विषय करने वाली प्रतीति होती है ‘यह यह नहीं है’। इन दो प्रतीतियों के आकारों में अन्तर स्पष्ट है अतः पृथक्त्व और अन्योन्याभाव इन दोनों को एक नहीं माना जा सकता। इन कथन का सारांश यह है कि ‘यह यह नहीं है’ ऐसा यदि वाक्य प्रयुक्त होता है तो वहाँ दोनों ही “यह” पद प्रमान्य हो रहते हैं और यदि “यह इसमें भिन्न है” इस प्रकार वाक्य प्रयुक्त होता है तो वहाँ ‘यह’ यह पद ना माना है

(१३५) पृथग्व्यवहारात्ताधारण कारण पृथक्त्वं ।

—तर्कसंग्रह ।

अस्मात्पृथगिदमेति प्रतीतिर्हि विलक्षणा ।

—नायक-परिच्छेद ।

प्रथमान्त किन्तु “इससे” यह पद होता है पञ्चम्यन्त, प्रथमान्त नहीं। यह प्रायोगिक वैलक्षण्य अवश्य ही अर्थ वैलक्षण्य पर आधारित होना चाहिए। वह अर्थ वैलक्षण्य “यह” और “इससे” इन दोनों के अर्थों से अवश्य ही अन्य होना चाहिए। क्योंकि इन दो पदों के अन्दर प्रत्ययगत वैलक्षण्य के सम्बन्ध में प्रश्न ही उपस्थित है प्रकृति के अर्थ में कोई अन्तर है नहीं जिसे उक्त वैलक्षण्य का प्रयोजक माना जा सके। इसलिए अगत्या “पृथक्” और “नहीं” इन्हीं पदों के अर्थगत वैलक्षण्य का कुछ प्रयोजक मानना होगा। इसलिए “पृथक्” इस पद के अर्थ पृथक्त्व और उक्त “नहीं” इसके अर्थ भेद को एक नहीं माना जा सकता।

चाहिए। अर्थात् ज्ञाता का मन केवल रूपात्मक घटाश की ओर या अरूप, अवशिष्ट घटाश की ओर आकृष्ट होती है। उसीके आधार पर वह घट के रूप और अरूप अश को अत्यन्त भिन्न समझ बैठता है। उसी का फल यह होता है कि “रूप घडा नहीं है” इस प्रकार प्रतीति एव वाक्य-प्रयोग किया करता है। साराश यह कि उक्त प्रतीति एव वाक्य-प्रयोग प्रकृत-सिद्धान्त के अनुसार प्रामाणिक नहीं है। इसलिए उसे प्रमाण रूप से उपस्थित कर तदनुरूप वस्तु की सत्ता नहीं मानी एव मनायी जा सकती है। इसलिए पृथक्त्व को भेदात्मक अन्योन्याभाव ही मानना उचित है। उससे अतिरिक्त उसे गुणस्वरूप नहीं कहा जा सकता। वह गुण नहीं भेदात्मक अन्योन्याभाव ही है।

चार्वाक-मत और सयोग—

अव विवेच्य है सयोग^{१६}। यह भी एक प्रकार गुण है और समवायात्मक अद्वैत का एक सदस्य रूप में यहाँ मान्य है। यह कह देने का प्रयोजन यह है कि यहाँ भूताद्वैत मान्य होने के कारण लोग यह कह बैठ सकते हैं कि तब तो यहाँ सयोग-गुण मान्य नहीं हो सकता। क्योंकि सयोग नियमत सर्वसम्मत रूप में किन्हीं दो का ही हो सकता है। किसी से और कोई जुटता है उस जुटने को ही ऊपर शब्द में सयोग कहा जाता है। किसी प्रकार अद्वैत की मान्यता पक्ष में जब दो होते ही नहीं तब, उक्त प्रकार जुटना कैसे सम्भव कहा जा सकता? इस सयोग को अमान्यता भी किसी प्रकार नहीं दी जा सकती। क्योंकि स्वाभाविक हो या अन्वाभाविक समस्त जागतिक परिवर्तन इस सयोग गुण के ऊपर ही आधारित है। पूर्वापरीभाव में आवद्ध उत्पाद और विनाश का ही सम्मिलित नाम है परिवर्तन। कोई भी उत्पाद या विनाश क्यों न हो वह विभिन्न भौतिक सघटन के अतिरिक्त और कुछ होता नहीं यह प्रत्यक्षसिद्ध है। और सघटन सयोग ही है। अतः सयोग यहाँ विशेष रूप से विवेच्य का आसन ग्रहण करता है। सयोग नियमत क्रियाजन्य होता है। जिस वस्तु में क्रिया उत्पन्न होती है वह वस्तु उस चलनात्मक क्रिया के कारण पूर्व-संयुक्त अन्य वस्तु से विभक्त हो उठती है। अर्थात् उस क्रियाशील वस्तु में विभाग नामक गुण उत्पन्न हो जाता है। उस विभाग का काम यह होता है कि उस क्रियाशील वस्तु में जो अन्य वस्तु के साथ पूर्व-संयोग रहता है, वह उसे नष्ट कर देता है। तब वह कम्पशील वस्तु किसी अन्य वस्तुन्तर में संयुक्त हो जाती है। अर्थात् उस क्रियाशील वस्तु में सयोग गुण उत्पन्न होता है। ऐसा

(१६६) सयोग संयुक्तव्यवहारहेतुर्गुण । स च द्वयाश्रयोऽव्याप्यवृत्तिश्च ।

स च त्रिविध अन्यतर-कर्मज, उभय-कर्मज, सयोगजश्चेति ।

—तर्कभाषा ।

कोई भी भूत नहीं दिखलाया जा सकता जिसमें कभी-न-कभी संयोग न उत्पन्न होता हो। सूक्ष्म भौतिक कणों की ओर ध्यान दिया जाय तो यह अवश्य मानना होगा कि प्रत्येक भूत सर्वदा किसी-न-किसी से संयुक्त होता ही है। नैयायिक और वैशेषिक लोग भी सभी द्रव्यों को किसी-न-किसी से सर्वदा संयुक्त मानते हैं। परन्तु इस परिस्थिति की मान्यता उनके मत में व्यापक-द्रव्य-रूप से मान्य आकाश काल दिक् और आत्मा इन द्रव्यों के साथ होने वाले संयोग के कारण भी होता है। परन्तु प्रकृत चार्वाकसिद्धान्त में वैसा इसलिए नहीं माना जा सकता कि यहाँ उक्त आकाश आदि स्वतन्त्र वस्तु रूप में मान्य नहीं है यह बात बतलायी जा चुकी है। किन्तु सतत चलनशील सूक्ष्म-भौतिक-कणों से संयोग सभी स्थिर वस्तुओं को भी होता ही रहता है, इस दृष्टिकोण से यहाँ यह मानना है कि प्रत्येक भूत सतत संयुक्त हुआ करता है। इस संयोग गुण को नैयायिकों एवं वैशेषिकों ने कर्मज और संयोगज इन दो प्रभेदों में प्रथमतः विभक्त माना है। कर्मज-संयोग का परिचय ऊपर दिया गया है। द्वितीय संयोगज-संयोग के सम्बन्ध में उन लोगों का कहना यह है कि पुस्तक के साथ हाथ का संयोग होने पर पूर्ण शरीर के साथ भी पुस्तक का संयोग होता है। वह पुस्तक और शरीर के बीच होने वाला संयोग होता है—संयोगज-संयोग। उसकी मान्यता के समर्थन में वे लोग युक्ति यह उपस्थित करते हैं कि क्रिया अपने आश्रय में ही संयोग उत्पन्न करती है। ऐसी परिस्थिति में हाथ में होने वाली क्रिया से किसी अन्य वस्तु के साथ हाथ का ही संयोग हो सकता है शरीर का नहीं। हाथ में होने वाली क्रिया को शरीर की क्रिया इसलिए नहीं कहा जा सकता कि शरीर और हाथ ये दोनों दो चीजें होती हैं। अतः अगत्या यही मानना पड़ेगा कि हाथ में होने वाली क्रिया से तो हाथ और पुस्तक इन दोनों का एक संयोग उत्पन्न होता है, और उस संयोग से शरीर और पुस्तक इन दोनों का एक अन्य संयोग उत्पन्न होता है। अतः प्रथम हस्त-पुस्तक-संयोग होता है कर्मज और द्वितीय शरीर-पुस्तक-संयोग होता है संयोगज। इस संयोगज-संयोग की मान्यता का रहस्य गम्भीर-भाव से चिन्ता करने पर यह प्रतीत होता है कि अतिप्राचीन कोई अनुमानैक-प्रामाण्यवादी अथवा अवयवी की मान्यता न देने वाले परमाणु-पुंजवादी बौद्धों की ओर से जो नैयायिकों एवं वैशेषिकों के समक्ष यह प्रश्न उपस्थित किया गया कि वृक्ष आदि की बुद्धि को किसी प्रकार वाक्षुष-प्रत्यक्ष नहीं कहा जा सकता। क्योंकि प्रत्यक्ष के प्रतिकारण होता है इन्द्रिय का सन्निकर्ष। आँख का जब कभी सन्निकर्ष होगा तो नियमतः देखने वाले के सामने पड़ने वाले वृक्षावयव के साथ ही। समग्र वृक्ष के साथ द्रष्टा की आँख का संयोग सम्भव नहीं। क्योंकि द्रष्टा के पुरोवर्ती वृक्षावयव के द्वारा वृक्ष का परवर्ती एवं मध्यवर्ती भाग नियमतः व्यवहित रहेगा, ढका ही रहेगा। जिसमें आँख का संयोग नहीं होगा। उसका प्रत्यक्ष यदि आँख से होने वाला माना जायगा तो फिर प्रात्यक्षिक विषयता का कोई नियम नहीं रह पायेगा। यहाँ तक

हाथ में ही होती है। पुस्तक पड़ी रहने पर भी हाथ जाकर उससे जुट जाता है। वृक्ष की परस्पर विपरीताभिमुख चलनशील दो शाखाओं का संयोग होता है उभय-कर्मज। क्योंकि वहाँ दोनों शाखाओं के बीच होने वाला संयोग दो शाखाओं के अन्दर एक-एक में उत्पन्न होने वाली दो क्रियाओं से उत्पन्न होता है। इस प्रकार अन्यत्र भी समझना चाहिए।

चार्वाक-मत और विभाग

अब विभाग^{१५} को समझा जाय। इसकी भी उत्पत्ति नियमत क्रिया से होती है यह बात अव्यवहित पूर्व विवेचन में बतलायी जा चुकी है। कुछ लोग यहाँ यह सन्देह उपस्थित कर सकते हैं कि क्रिया से जब कि विभाग उत्पन्न होकर ही संयोग नियमत उत्पन्न होता हुआ पाया जाता है, तब उत्पाद के पूर्वापरीभाव के अनुसार पहले विभाग का ही विवेचन होना उचित प्रतीत होता है। फिर वैसा न करके संयोग-विवेचन के अनन्तर विभाग का विवेचन क्यों किया जा रहा है? तो इसके सम्बन्ध में ज्ञातव्य यह है कि संयोग जिस प्रकार विभाग को पूर्वत और परत भी आक्रान्त करता है विभाग इस प्रकार नियमत संयोग को आक्रान्त नहीं कर पाता है। कहने का तात्पर्य यह कि प्रत्येक विभक्त होनेवाला भूत विभाग के पहले एवं पीछे भी अवश्य भूतान्तर से संयुक्त होता है। परन्तु प्रत्येक संयुक्त होनेवाला भूत उक्त प्रकार से आगे और पीछे भी नियमत भूतान्तर से विभक्त होगा ही यह नहीं कहा जा सकता। सारांश यह कि सन्दर्श-न्याय से विभाग संयोगद्वय का अन्त पाती नियमत होता है किन्तु संयोग विभागद्वय का अन्त पाती नियमत नहीं होता। इसके अनुसार संयोग विभाग से प्रबल सिद्ध होता है। अतः संयोग विवेचन का प्राथम्य औचित्य प्राप्त है। दूसरी एक बात और भी यह इस सम्बन्ध में ध्यान में रखने की है कि विभाग भी क्रिया का संयोग के समान ही कार्य है यह बात सही है, फिर भी क्रिया का चरमलक्ष्य संयोग ही हुआ करता है, इसीलिए जब तक क्रियाश्रय भूत का किसी अन्य भूत से संयोग उत्पन्न नहीं हो जाता, तब तक क्रिया कभी नहीं मरती। इसलिए भी संयोग को महात्ता प्राप्त होती है, और तदनुरूप संयोगविवेचन का प्राथम्य उचित ही है। तीसरी बात यह भी कही जा सकती है कि संयोग जिस प्रकार आरम्भानुकूल दृष्टिपोचर होता है अर्थात् भौतिक निर्माण-कार्य के लिए साक्षात् भाव से अपेक्षित होता है विभाग उस प्रकार भौतिक निर्माण में तादात्म्य प्रदान करने वाला नहीं पाया जाता। क्वचित् उत्पाद-कार्य का सम्पादक होने पर भी वह अधिकतर विनाश का ही सम्पादक बनता है। निर्माण और विनाश इन दोनों

(१६७) विभागोऽपि विभक्तप्रत्ययहेतुः । संयोगपूर्वकोद्वयाश्रयः ।

स च त्रिविधोऽन्यतरकर्मजः, उभयकर्मजः, विभागतश्चेति । —तर्कभाषा ।

कमलकली के विनाश की आपत्ति इसलिए होगी कि उस कली में अग्रभाग और निम्न भाग दोनों जगह विद्यमान कमल-दलो के सयोग द्विविध होने के कारण, दोनों स्थलो में होने वाले विभाग भी दो होंगे ही । इसीलिए अग्रभागीय दल-विभाग तो प्रति दिन सूर्य-रश्मि के सम्पर्क से हुआ करता है, किन्तु निम्नवर्ती दलीय-विभाग एक ही बार होता है, जब कि वह कमल का फूल जर्जर होकर नष्ट होता है । उन दोनों विभागों के अन्दर निम्नवर्ती दलीय-विभाग होगा कपाल-कपाल-विभाग के समान आरम्भक सयोग का विरोधी विभाग । क्योंकि उस विभाग के होने पर आरम्भक तत्रत्य सयोग नष्ट हो जायगा । और अग्रवर्ती उक्त दलीय-विभाग होगा कपालाकाश-विभाग के समान अनारम्भक-सयोग का विरोधी विभाग । क्योंकि अग्रभागीय उक्त दल सयोग को अनारम्भक इसलिए मानना होगा कि प्रतिदिन सूर्य किरण के सम्पर्क से खिलते समय विभाग होने के कारण अग्रभागीय दल सयोगों के वारम्बार नष्ट होते हुए भी कमल-फूल का विनाश तब तक नहीं होता है, जब तक निम्नवर्ती उक्त आरम्भक दलीय-सयोग नष्ट नहीं हो जाता वहाँ दलो का विभाग होकर । ऐसी परिस्थिति में एक कर्म को कपाल-कपाल विभाग और कपालाकाश-विभाग दोनों का विनाशक मानने पर एक कर्म को उक्त कमल-पुष्पगत दोनों विभागों का भी उत्पादक मानना होगा । और ऐसा होने पर सूर्योदय के समय किरण-सम्पर्क से अग्रभागीय दल-विभाग होने पर त्वन दलीय-निम्नभागों में भी विभाग हो जायगा । क्योंकि दोनों विभागों—कारण, कर्म एक मान्य होने कारण निम्नभागीय दल-विभाग को कोई रोक नहीं सकता । कारण के रहने पर कार्य का होना उचित ही है । उक्त दार्शनिकों का कहना है कि परिस्थिति किन्तु ऐसी देखी नहीं जाती, अतः एक कर्म को आरम्भक-सयोग का विरोधी विभाग और अनारम्भक-सयोग का विरोधी विभाग इन दोनों का उत्पादक नहीं माना जा सकता । अतः

गत बहुत्व के आधार पर ज्येष्ठता का और तादृश क्रियागत अल्पता के आधार पर कनिष्ठता का बोध एव वाक्य-प्रयोगस्वरूप व्यवहार सम्पन्न हो सकता है और मध्यवर्ती भूतगत बहुत्व के आधार पर दूरत्व और मध्यवर्ती भूतगत अल्पत्व के आधार पर निकटत्व का बोध एव वाक्य प्रयोग भी उपपन्न हो सकता है। अतः परत्व और अपरत्व गुण नहीं मान्य हैं।

चार्वाक-मत और बुद्धि

बुद्धि, उपलब्धि, ज्ञान आदि शब्द पर्यायवाची¹¹⁸ हैं। न्याय के प्रवर्तक गौतम ने भी कहा कि ये अर्थान्तर नहीं हैं। इस ज्ञान का विस्तृत भाव से विवेचन “प्रमाण”, “प्रमा”, “अप्रमा” आदि रूपों में किया जा चुका है। फिर भी इस पर कुछ और प्रकाश डालना अच्छा होगा। क्योंकि इसी के सम्बन्ध में चार्वाक-दर्शन का अपना मौलिक-निर्णय अन्य दार्शनिकों के एतत्सम्बन्धी मौलिक-निर्णय से विशेषतः टकराता है। इसलिए दर्शनान्तर से इस दर्शन को प्राप्त होने वाले विरोधों का सूत्रपात इस ज्ञान-सम्बन्धी मान्यता से ही होता है। यह बात यों तो विवेचन के द्वारा विस्तारपूर्वक बतलायी जा चुकी है कि चार्वाकसिद्धान्त अद्वैत भूत से अतिरिक्त ज्ञान की सत्ता नहीं मानता। इसका कहना यह है कि प्रत्येक भौतिक कण चेतन है। भौतिक विशिष्ट-परिस्थिति के कारण जब वह सुप्त भौतिक-चेतना जग उठती है तब वह सघटित भौतिक-पिण्ड चेतन प्राणी आदि शब्दों से कहा जाता है। इसलिए जड़-अजड़ आर चेतन-अचेतन विभाग भौतिक चैतन्य के स्फुटत्व एव अस्फुटत्व पर ही आधारित है। इसलिए अन्य दार्शनिक लोग ज्ञान की स्वतन्त्रता एव जड़ की स्वतन्त्र सत्ता मानने का जो आग्रह रखते हैं वह ठीक नहीं है। जिसे लोग भारतीय सनातन धर्म कहते हैं, और जिसे लोग अपने दैनन्दिन जीवन के उपयोग में लाते हैं, उनके ऊपर गहराई के साथ दृक्पात करने पर यह चार्वाक-दर्शन ही सनातन जीवन-दर्शनसिद्ध होता है। उदाहरण के रूप में ममान वार्षिक-मर्यादा के अन्दर आने वाले शिवपूजन को ही लिया जाय। शिव पूजन किसी भी प्रकार का क्यों न हो उसका आधार पार्थिव पिण्ड ही होता है। उस पार्थिव पूज्य पिण्ड का यदि चेतन न मान लिया जाय तो उसका पूजन या उसमें लाभ की कल्पना सर्वथा अनुचित होगी। शैव सम्प्रदाय के अन्दर, अनेक निग-पिण्ड में चैतन्यस्वरूप शिव के आविर्भाव की प्रथा प्रचुर रूप में शैव-माहित्य के अन्दर पायी जाती है, जिसमें यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि शिवपूजन आदि की प्रथा नूतनचैतन्यवादी चार्वाक-सिद्धान्त के आधार पर ही प्रचलित हुई थी, और आज तक यदि यह प्रथा अविच्छिन्न रूप में चली जाती हुई तो

ओर ध्यान देने पर भी भूतचैतन्य की मान्यता का आभास मिलता हुआ पाया जाता है। क्योंकि भव शब्द है समग्र-समारवाची। यह सारा ससार भूतभौतिक के अतिरिक्त और क्या है? अतः भारतीय सनातन परम्परा में यदि “भव” को विद्याओं का अविच्छाद्य शिवस्वरूप मानना है तो यह मानना ही होगा कि समग्र जगत् चेतन है। यदि यह कहा जाय कि शिववाची भव शब्द का अर्थ है—“जिससे ससार की उत्पत्ति हो”। इसलिए भव का अर्थ ससार लेकर सबको चेतन नहीं कहा जा सकता तो इस पर व्यक्तव्य यह होगा कि इस व्याख्या के अनुसार भी भूतचैतन्य की ही पुष्टि होती है। क्योंकि इस दृश्य समग्र भौतिक जगत् का उत्पादन भूत छोड़कर और किससे होता है? और अन्य किससे हो सकता है? अतः भव पद से प्रकृत चार्वाकीय मौलिक-महासमवायात्मक-भूत ही प्राप्त होता है, जिसकी चर्चा विस्तार और युक्ति के साथ की जा चुकी है। अतः भौतिक जगत् के उत्पादक “भव” को चेतन मानने पर भी भूत चैतन्य ही मान्य निर्णीत होता है। और ऐसा मानने पर ही शैव-उपासना की भारतीय-परम्परा में शिव को क्षिति मूर्ति, जल मूर्ति, तेजो मूर्ति रूप से की जाने वाली उपासना सगत होती है। यदि कुछ लोग यहाँ यह कहें कि ससारात्मक इस भव का उत्पादक भव जगत् का उपादान स्वरूप नहीं विवक्षित है किन्तु घड़े का उत्पादक कुम्हार आदि की तरह निमित्त-कारण विवक्षित है। अतः उक्त कथन के अनुसार भूतचैतन्य नहीं सिद्ध होता है। तो यह कथन इसलिए सगत नहीं होगा कि तब तो उस जगत् के निर्माता को शरीरी मानना होगा

रूप से स्वीकृत इन्द्र को जो जगह-जगह आख्यायिकाओं के द्वारा “सहस्राक्ष” कहा गया है वह कथन भी इस बात को पुष्ट करता प्रतीत होता है। प्राचीन राजनीति-सम्बन्धी ग्रन्थों के अन्दर यह भी कथित पाया जाता है कि राजा और सम्पूर्ण राष्ट्र ये दोनों मिलित रूप में एक शरीर रूप में मान्य हैं। इससे भी इसकी पुष्टि होती है राजनीति में दूसरों की आँखों को दूसरों की आँखें माना गया है। ऐसी परिस्थिति में सारे विषयों को प्रत्यक्षसिद्ध और सारे ज्ञानों को प्रत्यक्ष कहने का अवसर प्राप्त हो पाता है। यदि थोड़ी देर के लिए ऐसा भी विषय मान लिया जाय जिसे किसी ने देखा न हो, फिर भी उसमें प्रत्यक्ष की स्वरूप-योग्यता तो होती ही है। वस्तुतः योगज और सामान्यलक्षणाजन्य तथा ज्ञानलक्षणाजन्य प्रत्यक्ष मानने पर कोई वस्तु अप्रत्यक्ष नहीं हो सकती, यह बात पहले बतलायी जा चुकी है। ज्ञान और क्रिया दोनों ही तत्त्वतः मूल से अभिन्न हैं इस दृष्टि-कोण से ज्ञान को अस्फुट क्रिया भी कहा जा सकता है।

चार्वाक मत मे इच्छा भी ज्ञान ही—

रूप से स्वीकृत इन्द्र को जो जगह-जगह आख्यायिकाओं के द्वारा “सहस्राक्ष” कहा गया है वह कथन भी इस बात को पुष्ट करता प्रतीत होता है। प्राचीन राजनीति-सम्बन्धी ग्रन्थों के अन्दर यह भी कथित पाया जाता है कि राजा और सम्पूर्ण राष्ट्र ये दोनों मिलित रूप में एक शरीर रूप में मान्य हैं। इससे भी इसकी पुष्टि होती है राजनीति में दूसरों की आँखों को दूसरों की आँखें माना गया है। ऐसी परिस्थिति में सारे विषयों को प्रत्यक्षसिद्ध और सारे ज्ञानों को प्रत्यक्ष कहने का अवसर प्राप्त हो पाता है। यदि थोड़ी देर के लिए ऐसा भी विषय मान लिया जाय जिसे किसी ने देखा न हो, फिर भी उसमें प्रत्यक्ष की स्वरूप-योग्यता तो होती ही है। वस्तुतः योगज और सामान्यलक्षणाजन्य तथा ज्ञानलक्षणाजन्य प्रत्यक्ष मानने पर कोई वस्तु अप्रत्यक्ष नहीं हो सकती, यह बात पहले बतलायी जा चुकी है। ज्ञान और क्रिया दोनों ही तत्त्वतः मूल से अमिन्न हैं इस दृष्टि-कोण से ज्ञान को अस्फुट क्रिया भी कहा जा सकता है।

चार्वाक मत मे इच्छा भी ज्ञान ही—

नैयायिकों एवं वैशेषिकों^{१००} ने इच्छा को भी स्वतन्त्ररूप से मान्य, वर्णित अन्य गुणों की तरह एक स्वतन्त्र गुण माना है। उनका कहना है कि वस्तुगत सौन्दर्य से आकृष्ट व्यक्ति उस वस्तु को चाहता है कि “यह मुझे प्राप्त हो”। यह चाह है इच्छा। इसे वे लोग ज्ञान न मान कर एक स्वतन्त्र गुण इसलिए मानते हैं कि यह उनके मत में ज्ञान से उत्पन्न होती है। कारण और कार्य दोनों एक नहीं हो सकते। इसलिए उन्हें इच्छा को ज्ञान से अतिरिक्त मानना पड़ता है। साथ ही उन लोगों के सिद्धान्त में ज्ञान क्षणिक है अतः तृतीय क्षण में उसका नाश अवश्य होता है। पूरा नहीं ज्वूरा ही सही किन्तु ज्ञान के अस्तित्व की मात्रा के सम्बन्ध में वे लोग क्षणिक-विज्ञानवादी बौद्धों के सिद्धान्त से बहुत कुछ प्रभावित हैं। उक्त बौद्ध लोग ज्ञान को भी एक क्षण मान सम्बद्ध मानते हैं, द्वितीय क्षण में उनका ज्ञान रह पाता नहीं। नैयायिक और वैशेषिक, ज्ञान का नाश तृतीय क्षण में मानते हैं। इसीलिए अन्य दार्शनिकों ने नैयायिकों और वैशेषिकों “अर्ध-वैनाशिक” कह कर उनका उपहास किया है। यही कारण है कि वे इच्छा का ज्ञान न उत्पन्न होने वाली मानते हैं ज्ञान नहीं। परन्तु प्रकृत चार्वाकीय-दृष्टिानुसार में इच्छा को भी ज्ञान ही मानना उचित है। ज्ञान का क्षणिकत्व यहाँ माना नहीं है। वस्तुतः सौन्दर्य का प्रभाव प्राणियों के मस्तिष्क पर पड़ने पर वही ज्ञान गति विषय का प्रशङ्ग

(२००) निर्दुःसत्त्वे सुखे चेच्छा तज्ज्ञानादेव जायते ।

इच्छानु तदुपाये स्याद्विद्योपायत्वधी यदि ॥ —भाषा पणिन्दे ।

रूप मे स्वीकृत इन्द्र को जो जगह-जगह आख्यायिकाओं के द्वारा “सहस्राक्ष” कहा गया है वह कथन भी इस बात को पुष्ट करता प्रतीत होता है। प्राचीन राजनीति-सम्बन्धी ग्रन्थों के अन्दर यह भी कथित पाया जाता है कि राजा और सम्पूर्ण राष्ट्र ये दोनों मिलित रूप मे एक शरीर रूप मे मान्य है। इससे भी इसकी पुष्टि होती है राजनीति मे दूसरों की आँखों को दूसरों की आँखें माना गया है। ऐसी परिस्थिति मे सारे विषयों को प्रत्यक्षसिद्ध और सारे ज्ञानों को प्रत्यक्ष कहने का अवसर प्राप्त हो पाता है। यदि थोड़ी देर के लिए ऐसा भी विषय मान लिया जाय जिसे किसी ने देखा न हो, फिर भी उसमे प्रत्यक्ष की स्वरूप-योग्यता तो होती ही है। वस्तुतः योगज और सामान्यलक्षणाजन्य तथा ज्ञानलक्षणाजन्य प्रत्यक्ष मानने पर कोई वस्तु अप्रत्यक्ष नहीं हो सकती, यह बात पहले बतलायी जा चुकी है। ज्ञान और क्रिया दोनों ही तत्त्वतः भूत से अभिन्न हैं इस दृष्टि-कोण से ज्ञान को अस्फुट क्रिया भी कहा जा सकता है।

चार्वाक मत मे इच्छा भी ज्ञान ही—

नैयायिकों एवं वैशेषिकों^{१००} ने इच्छा को भी स्वतन्त्ररूप से मान्य, वर्णित अन्य गुणों की तरह एक स्वतन्त्र गुण माना है। उनका कहना है कि वस्तुगत सौन्दर्य से आकृष्ट व्यक्ति उस वस्तु को चाहता है कि “यह मुझे प्राप्त हो”। यह चाह है इच्छा। इसे वे लोग ज्ञान न मान कर एक स्वतन्त्र गुण इसलिए मानते हैं कि यह उनके मत में ज्ञान से उत्पन्न होती है। कारण और कार्य दोनों एक नहीं हो सकते। इसलिए उन्हें इच्छा को ज्ञान से अतिरिक्त मानना पड़ता है। साथ ही उन लोगों के सिद्धान्त में ज्ञान क्षणिक है अतः तृतीय क्षण में उसका नाश अवश्य होता है। पूरा नहीं अनूरा ही नहीं किन्तु ज्ञान के अस्तित्व की मात्रा के सम्बन्ध में वे लोग क्षणिक-विज्ञानवादी बौद्धों के सिद्धान्त से बहुत कुछ प्रभावित हैं। उक्त बौद्ध लोग ज्ञान को भी एक क्षण मात्र सम्मत् मानते हैं, द्वितीय क्षण में उनका ज्ञान रह पाता नहीं। नैयायिक और वैशेषिक, ज्ञान का नाश तृतीय क्षण में मानते हैं। इसीलिए अन्य दार्शनिकों ने नैयायिकों और वैशेषिकों को “अनैवाशिक” कह कर उनका उपहास किया है। यही कारण है कि वे इच्छा का ज्ञान से उत्पन्न होने वाली मानते हैं ज्ञान नहीं। परन्तु प्रकृत चार्वाकीय-दृष्टिकोण में इच्छा को भी ज्ञान ही मानना उचित है। ज्ञान का क्षणिकत्व यहाँ मान्य नहीं है। अन्तर्ज्ञान सौन्दर्य का प्रभाव प्राणियों के मस्तिष्क पर पड़ने पर वही ज्ञान जानि विदय का प्रमाण

(२००) निरुपसत्त्वे नुज्जे चेच्छा तज्ज्ञानादेव जायते ।

इच्छातु तदुपाये स्याद्विष्टोपायत्वधो यदि ॥ — नापा परिच्छेद ।

स्यूततया मान्य अद्वैत-ब्रह्म की ओर ध्यान देने पर भी प्रकृत भूत-चैतन्य का अभ्युपगम निकटवर्त्ती प्रतीत होता है। अपने नित्य चैतन्यस्वरूप ब्रह्म को जब कि वे सर्वानुस्यूत सर्वान्तर्यामी मानते हैं। यहाँ तक कि प्रत्येक विषय को भी विषयावच्छिन्न-चैतन्य कहते हैं। तो नित्य चैतन्य का सम्बन्ध सभी भूत भौतिकों में मानते ही है। यदि यह कहा जाय कि वे तो जगत् को नित्य चैतन्य में अध्यस्त मानते हैं, आरोपित मानते हैं, जगत् को सत्य तो मानते नहीं? तो यह कथन भी सगत इसलिए नहीं होगा कि अधिष्ठान की ओर आरोप्य की सत्ता जब कि वे एक मानते हैं तब जगत् भी असत् नहीं, सत् ही हो जाता है। फलतः उनका मिथ्यात्व एक प्रकार पारिभाषिक मात्र होकर रह जाता है। इसलिए जगत् शब्द से न कहा जाय ब्रह्म शब्द से ही सही, किन्तु भूत-भौतिकात्मक जगत् की सार्वदिक सत्ता वहाँ भी मान्य ही है। दूसरी बात यह कि ज्ञान जब भूत से अत्यन्त भिन्न रूप में अत्यन्त असम्पृक्त रूप में कभी पाया नहीं जाता तो ज्ञान से भूतों को और भूतों से ज्ञान को अलग किस दृष्टान्त के सहारे सिद्ध किया जा सकता? इसलिए ज्ञान और भूत इन दोनों को सदा सन्निहित सदा सम्मिलित सदा एक समवायान्तर्गत मानना ही होगा। और प्राचीन वेदान्ती तो ब्रह्म-परिणामवादी थे। वे जगत् को शुक्ति-रूप्य या रज्जुसर्प के तुल्य नहीं मानते थे। उनका मतवाद तो चार्वाकीय-मतवाद का अत्यन्त निकट था। इसलिए चैतन्यात्मक ज्ञान भूत का ही स्वभाव है इसे मानना ही उचित है। यह भूत-स्वभावभूत-ज्ञान केवल प्रत्यक्षात्मक ही है अन्य नहीं। क्योंकि मन को ही इन्द्रियता प्रतिपादित होने के कारण अन्य दार्शनिकों द्वारा मान्यता प्राप्त सारे ज्ञान यहाँ वस्तुतः प्रत्यक्ष ही हो जाते हैं यह बात विस्तारपूर्वक बतलायी जा चुकी है। सम्भव है कि यहाँ कुछ लोगों द्वारा यह प्रश्न उठाया जाय कि ज्ञान-मात्र को प्रत्यक्ष मानने का प्रयोजन यहाँ क्या था? तो इसका मुख्य उत्तर तो है वास्तविक-स्थिति। जिसका दिग्दर्शन प्रत्यक्षविचार के अवसर पर विस्तृत-भाव से कराया जा चुका है। तदतिरिक्त एतद्वाक्य यह भी समझना चाहिए कि इस दर्शन को दण्डदर्शन पहले कहा जा चुका है। दण्डनीति में दूसरों की जाँचों को भी अपनी जाँच मानना पड़ता है। यदि ऐसा न हो तो नाशों के देने हूँ को न्यायाधीश अपना देसा नहीं मान सकता। और ऐसा न होने पर दृष्टान्त नडिन-मेकडिन दण्ड तक की, फलतः प्राणदण्ड तक की व्यवस्था नहीं दे सकता। उन प्रत्यक्ष युक्ति के अनुसार मान्यता की दृष्टि में सभी प्राणी के प्रत्यक्ष एक ही होते हैं। तब प्राणी प्रत्यक्ष मान्यता की दृष्टि में सबके लिए प्रत्यक्ष सिद्ध हो जाती है। ऐसी भगवान् की वस्तु नहीं है, जाननी, जानि किमी भी प्राणी से देखी न जाती हो? अतः इस दृष्टि में भी प्रत्यक्ष ज्ञान माना जा सकता है। राजा चारु-चक्षु शब्द में भारतीय परम्परा में राजा का नाम दिया जा रहा है, इसमें भी इस बात की पुष्टि होती है। राजा

रूप से स्वीकृत इन्द्र को जो जगह-जगह आख्यायिकाओं के द्वारा "सहस्राक्ष" कहा गया है वह कथन भी इस बात को पुष्ट करता प्रतीत होता है। प्राचीन राजनीति-सम्बन्धी ग्रन्थों के अन्दर यह भी कथित पाया जाता है कि राजा और सम्पूर्ण राष्ट्र ये दोनों मिलित रूप में एक शरीर रूप में मान्य हैं। इससे भी इसकी पुष्टि होती है राजनीति में दूसरों की आँखों को दूसरों की आँखें माना गया है। ऐसी परिस्थिति में सारे विषयों को प्रत्यक्षसिद्ध और सारे ज्ञानों को प्रत्यक्ष कहने का अवसर प्राप्त हो पाता है। यदि थोड़ी देर के लिए ऐसा भी विषय मान लिया जाय जिसे किसी ने देखा न हो, फिर भी उसमें प्रत्यक्ष की स्वरूप-योग्यता तो होती ही है। वस्तुतः योगज और सामान्यलक्षणाजन्य तथा ज्ञानलक्षणाजन्य प्रत्यक्ष मानने पर कोई वस्तु अप्रत्यक्ष नहीं हो सकती, यह बात पहले बतलायी जा चुकी है। ज्ञान और क्रिया दोनों ही तत्त्वतः भूत से अभिन्न हैं इस दृष्टि-कोण से ज्ञान को अस्फुट क्रिया भी कहा जा सकता है।

चार्वाक मत मे इच्छा भी ज्ञान ही—

नैयायिकों एवं वैशेषिकों^{३००} ने इच्छा को भी स्वतन्त्ररूप से मान्य, वर्णित अन्य गुणों की तरह एक स्वतन्त्र गुण माना है। उनका कहना है कि वस्तुगत सौन्दर्य से आकृष्ट व्यक्ति उस वस्तु को चाहता है कि "यह मुझे प्राप्त हो"। यह चाह है इच्छा। इसे वे लोग ज्ञान न मान कर एक स्वतन्त्र गुण इसलिए मानते हैं कि यह उनके मत में ज्ञान से उत्पन्न होती है। कारण और कार्य दोनों एक नहीं हो सकते। इसलिए उन्हें इच्छा को ज्ञान से अतिरिक्त मानना पड़ता है। साथ ही उन लोगों के सिद्धान्त में ज्ञान क्षणिक है जत तृतीय क्षण में उसका नाश अवश्य होता है। पूरा नहीं अधूरा ही सही किन्तु ज्ञान के अस्तित्व की मात्रा के सम्बन्ध में वे लोग क्षणिक-विज्ञानवादी बौद्धों के सिद्धान्त से बहुत कुछ प्रभावित हैं। उक्त बौद्ध लोग ज्ञान को भी एक क्षण मात्र सम्बद्ध मानते हैं, द्वितीय क्षण में उनका ज्ञान रह पाता नहीं। नैयायिक और वैशेषिक, ज्ञान का नाश तृतीय क्षण में मानते हैं। इसीलिए अन्य दार्शनिकों ने नैयायिकों और वैशेषिकों "अर्ध-वैनाशिक" कह कर उनका उपहास किया है। यही कारण है कि वे इच्छा को ज्ञान से उत्पन्न होने वाली मानते हैं ज्ञान नहीं। परन्तु प्रकृत चार्वाकीय-दृष्टिकोण से इच्छा को भी ज्ञान ही मानना उचित है। ज्ञान का क्षणिकत्व यहाँ मान्य नहीं है। वस्तुगत सौन्दर्य का प्रभाव प्राणियों के मस्तिष्क पर पड़ने पर वही ज्ञान जो कि विषय का प्रकाशन

(२००) निरुद्धं तत्त्वे नुवे चेच्छा तज्ज्ञानादेव जायते ।

इच्छातु तदुपाये स्याद्विष्टोपायत्वस्य यदि ॥ —भाषा परिच्छेद ।

मान करता है इच्छा का स्वरूप ग्रहण कर लेता है। अर्थात् “यह मुझे प्राप्त हो” या “ऐसा मुझे भी मिले” ऐसा हो जाता है। जहाँ नैयायिक और वैशेषिक लोग नियमत ज्ञान का धारावहन मानते हैं वहाँ उसके विरुद्ध अनेक काल स्थायी एक ज्ञान अन्य दार्शनिकों ने भी माना है। जब ज्ञान की अनेक कालस्थायिता मान ली जाय, तब क्यों इच्छा को एक स्वतन्त्र गुण माना जाय ? हा, एक बात यह अवश्य इच्छा के सम्बन्ध में मान्य है कि इसे अस्फुट चैतन्यात्मक नहीं मानना है। यह नियमत स्फुट ही होता है और स्फुट चैतन्य ही कुछ और स्फुट होता हुआ अपेक्षित रूप में भावी सम्पर्क को भी विषय करता हुआ इच्छा आदि नामों से कथित होता है। यद्यपि सांख्य और वेदान्तसिद्धान्त भी इच्छा को अन्तःकरण की ही वृत्ति मान कर कुछ इसी प्रकार का दिग्दर्शन कराता हुआ पाया जाता है किन्तु उससे महान् पार्थक्य यह यहाँ ज्ञातव्य है कि उन दोनों सिद्धान्तों के अन्दर ज्ञान, इच्छा आदि को अन्तःकरण की वृत्ति मान कर स्पष्ट रूप से अन्तःकरण का ही धर्म स्नेह माना गया है और यहाँ अन्तःकरण पर वस्तु का प्रभाव पड़ने पर भूतात्मास्वरूप समग्र शरीर में व्याप्त चैतन्य का क्रमशः ज्ञान, इच्छा आदि रूपों में स्फुटीभाव मान्य है।

चार्वाक मत में द्वेष भी स्वतन्त्र गुण नहीं—

देखी जाती है उस तरलता का अपर नाम है द्रवत्व । यह द्रवत्व गुण दो प्रकारों का होता है सासिद्धिक और नैमित्तिक । उनका कहना है कि सामिद्धिक द्रवत्व जल में होता है और नैमित्तिक द्रव्यत्व पृथिवी और तेज मे । घी, तेल, लाह आदि पार्थिव द्रव्यों ने द्रवत्व नैमित्तिक होता है । क्योंकि विलक्षणताप मे ये द्रवीभूत होते हैं और उनके जमाव मे ये जन जाने हैं यह प्रत्यक्ष दृष्ट है । तेज मे वे लोग द्रवत्व इसलिए मानते हैं कि मोने को भी पार्थिव न मानकर एक प्रकार तेज ही मानते हैं । और मोने मे विलक्षण-तापप्रयुक्त होनेवाला द्रवीभाव देखा ही जाना है । परन्तु इस चार्वाकमिद्धान्त मे द्रवत्व स्वतन्त्र गुण ही नहीं मान्य है । क्योंकि विचारपूर्वक देखने पर यह स्पष्ट प्रतीत हो सकता है कि द्रवत्व अवयवों की विरलता के अनिरिक्त और कुछ नहीं है । इस विरलता को जल आदिगत नयोग-नैमित्तिक मलीमांति कहा जा सकता है । कहने का तात्पर्य यह कि वरफ आदि जलगतकण जब वैरल्यानुकूल ताप के अभाव के कारण आपस मे पूर्ण रूप मे चिपक जाते हैं, घनीभूत हो जाते हैं तब शिथिल सयोगात्मक वैरल्य उन कणों मे रहता नहीं, अत वे तरल, द्रवीभूत, प्रत्यक्षगचर नहीं होते हैं । और जब उनके जन्दर शिथिल-सयोगात्मक-वैरल्यानुकूल ताप प्राप्त होता है तब उक्त शिथिल-मयोगात्मक-वैरल्य उन जलकणों मे रह नहीं पाता अत वैरल्य-विरोधी घनीभाव अर्थात् एक प्रकार अतिशयित सयोग उन जलकणों मे हो जाता है । अत वहाँ का वह समवायात्मक जल, करक हिम, ओला आदि विभिन्न नामों से कथित होता है । अत द्रवत्व नामक कोई स्वतन्त्र गुण यहाँ मान्य नहीं है । इस विवेचन के अनुसार द्रवत्व-गुण का ही खण्डन हो जाने पर सासिद्धिक-द्रवत्व और नैमित्तिक-द्रवत्व और तदनुसार उक्त तदाश्रय का विभाजन यदि सभी स्वत खण्डित हो जाते हैं । यदि यह कहा जाय कि द्रवत्व स्वतन्त्र गुण मले ही न हो वह सयोग-वैरल्य ही हो सही, फिर भी उसकी सामिद्धिकता और नैमित्तिकता जो कि प्रत्यक्ष दृष्ट है मान्य ही होगी । तो इसके सम्बन्ध मे भी ज्ञातव्य यह है कि गम्भीरतापूर्वक विचार करने पर यह मानना ही होगा कि ताग्न्या एव घनीभाव दोनों ही विभिन्न तापात्मक निमित्त-प्रयुक्त प्राप्त होते हैं । अत ताग्न्यात्मक अर्थात् अवयव-वैरल्यात्मक किसी भी द्रवत्व को सासिद्धिक नहीं कहा जा सकता । जिस द्रवत्व को नैयायिक एव वैशेषिक लोग स्वाभाविक कहते हैं विचार करने पर वह भी नैमित्तिक ही स्थिर होता है । एक बात यहाँ और भी यह ध्यान रखने की है कि यहां मोना तेज नहीं पार्थिव ही मान्य है जैसा कि परवर्ती नैयायिक एव वैशेषिक न भी माना है । अत तेज मे उक्त द्रवत्व विलकुल मान्य नहीं है । यह इसलिए भी आवश्यक है कि सभी द्रवत्व को नैमित्तिक अर्थात् ताप-प्रयुक्त बतलाया जा चुका है । अब यदि तापात्मक तेज मे भी द्रवत्व माना जाय तो उसकी नैमित्तिकता के आधार पर द्रवत्व-गुण आपन हो पड़ेगी ।

चार्वाक-मत में स्नेह भी स्वतन्त्रगुण नहीं—

नैयायिक एवं वैशेषिक विवेचकों ने गुणा के अन्तर स्नेह का भी एक स्वतन्त्र स्थान दिया है। इस स्नेह गुण का परिचय देने हुए उन लोगों ने यह कहा कि—आटा, मृत्-चूर्ण आदि में उपयुक्त माना में जो मिश्रण पड़ जाता है या मिश्रण आदि के का इस प्रकार आपस में चिपक जाते हैं कि एक देशधारण में समग्र का धारण एवं एक देश आकर्षण से समग्र का आकर्षण होता हुआ पाया जाता है। उस विज्ञान परिस्थिति का देखते हुए उसके सम्पादन रूप में केवल जल में ही रहने वाला 'स्नेह' नामक गुण अवश्य मान्य है। परन्तु प्रकृत चार्वाकीय दृष्टिकोण में देखने पर इस स्नेह-गुण का एक स्वतन्त्र गुण मानना उचित नहीं प्रतीत होता है। क्योंकि उक्त प्रकार जलगत अवयव वैरत्यात्मक द्रवत्व की मान्यता के कारण उक्त एक-देशधारण-स्वलीय समग्र-धारण एवं एक देश आकर्षण-स्वलीय समग्र का आकर्षण उपपन्न किया जा सकता है। अतः स्नेह को एक स्वतन्त्र गुण मानने का कोई प्रयोजन नहीं रह जाता है। कुछ लोग यदि यह कहें कि द्रवत्व को स्नेह का स्थान इसलिए नहीं दिया जा सकता कि आटा या मृत् चूर्ण में गलाये हुए काँच को डालने पर या गलाये हुए स्वर्ण आदि धातुओं को डालने पर पिण्डीभाव नहीं हो पाता है। और इसीलिए वहाँ एक-देशधारण से समग्र का धारण या एक देश-आकर्षण से समग्र का आकर्षण भी होता हुआ नहीं देखा जाता है। स्नेहजल मात्र में होने के कारण जलसंयोग होने पर—एक-देशधारण से समग्र-धारण एवं एक देश-आकर्षण से समग्र का आकर्षणानुकूल पारस्परिक संयोग होता है। पिण्डीभाव होता है। अतः स्नेह को जलमात्रगत गुणरूप में मान्यता अनिवार्य है। तो इसके उत्तर में यह भलीभाँति कहा जा सकता है कि उक्त प्रकार वैरत्यात्मक-द्रवत्वयुक्त जलसंयोग को उक्त प्रकार धारणाकर्षण के प्रति अनुकूल होने वाले पिण्डीभाव के प्रति कारण मान लेने पर अनायास द्रुत काँच के एवं द्रुत सुवर्ण आदि के संयोग से मृत्चूर्ण आदि में पिण्डीभाव क्यों नहीं हो पाता? एवं तत्प्रयुक्त एक देशधारण से समग्रधारण एवं एक देश आकर्षण से समग्र-कर्षण क्यों नहीं होता? यह प्रश्न अनायास उत्तर पा जाता है कि उक्त प्रकार पिण्डीभाव का कारण जब कि द्रुत जल संयोग को माना जा रहा है तब काँच, स्वर्ण आदि पार्थिव होने के कारण जल नहीं हो सकता। अतः उक्त प्रकार जल संयोगात्मक कारण के अभाव के कारण वहाँ पिण्डीभाव एवं तत्प्रयुक्त रूप में होने वाले धारण एवं आकर्षण का अभाव उचित कहा जा सकता है। इसलिए स्नेह अतिरिक्त गुणरूप में मान्य नहीं ठहराया जा सकता। यदि यह कहा जाय कि घृत, तेल आदि में होने वाली स्निग्धता की प्रतीति

(२०४) चूर्णादिपिण्डीभावहेतुगुण स्नेह ।

—तर्क-संग्रह ।

एव तदनुरूप प्रामाणिक वाक्प्र-प्रयोगात्मक व्यवहार स्नेह को स्वतन्त्र गुण माने बिना सम्भव नहीं है अतः जलगत स्नेह गुण मान्य है। तो यह क्यों इसलिए समार नहीं होगा कि स्नेह को स्वतन्त्र गुण माननेवाले तेल, घृत आदि को जल तो मानते नहीं। फिर उक्त प्रतीति एवं व्यवहार में मिश्र होने वाला स्नेह जलमात्रगत कैसे हो पायेगा? यदि यह कहा जाय कि वह स्नेह घृत, तेल आदिगत जल का होता है तो यह इसलिए ठीक नहीं होगा कि तब केवल जल में स्निग्धता की अधिक प्रतीति होनी चाहिए। किन्तु ऐसा होता नहीं तेल, घृत आदि में ही अधिक स्निग्धता की प्रतीति आदि होते हैं।

चार्वाक मत और सुख—

अन्य सामाजिक वस्तुओं की इच्छा जिसकी इच्छा होने के कारण होती है वह भावात्मक वस्तु है सुख। कहने का तात्पर्य यह कि घर, भोजन, कपड़े, लत्ते आदि वस्तुओं को कोई क्यों चाहता है? इसीलिए तो, कि जीवन सुखमय हो? अतः इस वस्तुस्थिति के अनुसार यह मानना ही होगा कि सुख शरीरात्मा का एक आगन्तुक भाव है और इसीलिए वह उसका गुण है। यह बात नहीं कही जा सकती कि उक्त वस्तुओं की इच्छाएँ तो दुःखभाव की इच्छा के कारण भी हो सकती हैं, ऐसी परिस्थिति में या तो उक्त परिभाषा के अनुसार सुख को दुःख का अभावात्मक मानना होगा या सुख की उक्त परिभाषा त्याज्य होगी। तो इसके उत्तर में वक्तव्य यह होगा कि सुख को दुःख का अभाव इसलिए नहीं कहा जा सकता कि फिर दुःख को ही सुख का अभावस्वरूप क्यों न माना जाय? इसका उचित उत्तर दिया नहीं जा सकता। यदि यह कहा जाय कि ऐसा ही मान लिया जाय तो क्षति क्या होगी? तो यह कथन इसलिए उचित नहीं हो पायेगा कि ऐसा मानने पर “अन्योन्याश्रय” जिसे अन्य शब्द में “परस्पराश्रय” कहा जाता है अनिवार्य हो उठेगा। क्योंकि अभाव का ज्ञान नियमतः प्रतियोगिज्ञान-सापेक्ष हुआ करता है। अतः दुःख को समझे बिना दुःखभावस्वरूप सुख नहीं समझा जा सकेगा और सुख को समझे बिना सुखभावस्वरूप दुःख को नहीं समझा जा सकेगा। जिसका कुफल यह हो बैठेगा कि कोई भी व्यक्ति न तो सुख का अनुभव कर पायेगा और न दुःख का। किन्तु वस्तुस्थिति ऐसी है नहीं, प्रत्येक मानव ही नहीं, प्रत्येक प्राणी सुख और दुःख का अनुभव करता है, यह उसकी विभिन्नकालिक शारीरिक परिस्थिति को देखते हुए ज्ञात होता है। अतः सुख को दुःख का अभाव न मान कर एक स्वतन्त्र आत्मगुण ही मानना उचित है। हमारी बात इस सम्प्रत्य में ध्यान देने योग्य यह है कि

(२०५) इतरेच्छानधीनेच्छाविवक्ष्यत्वं सुखस्य लक्षणम् । —तर्कसंग्रह व्या० प्रो०

सुख को दुःख का अभाव मानने पर सुख का भान नियमित दुःखविषयक भी बन बैठेगा । कहने का तात्पर्य यह कि अभाव कभी निःप्रतियोगिक रूप में प्रतीत नहीं होता । प्रतियोगी से सहित रूप में ही प्रतीत होता है । किसी भी ज्ञान में वृद्ध का निषेधीकरण न होते हुए उसके अभाव का विषयीकरण कभी नहीं होता । किन्तु गुणानुभव के समय प्राणी दुःख का अनुभव विलकुल नहीं करता है । इसलिए भी सुख को दुःख का अभाव नहीं कहा जा सकता । नैयायिकों एवं वैशेषिकों ने जो मग्न रूप से सुख का परिचय देते हुए यह कहा है कि “जिसे सब चाहे वह है सुख” यह उनका कथन इसलिए उचित नहीं कहा जा सकता कि फिर तो शरीरात्माओं में उक्त सुखलक्षण अतिव्याप्त हो बैठेगा । क्योंकि प्रत्येक प्राणी अपनी शरीरस्थिति का इच्छुक होता है । न्यायवैशेषिक मत में धर्म और धर्मी अमित्र भी नहीं माने जाते कि उक्त आपत्ति अभ्युपगम्य कही जा सके । साथ ही दुःख के अभाव में भी उक्त सुखलक्षण अतिव्याप्त हो उठेगा । क्योंकि सुख की इच्छा की तरह समग्र प्राणी को दुःख के अभाव की भी इच्छा होती है ।

चार्वाक-मत और दुःख—

दुःख गुण का परिचय नैयायिकों एवं वैशेषिकों ने इस प्रकार दिया है कि “जो सबके लिए^{२०६} प्रतिकूल हो, अर्थात् जिसे कोई न चाहे वह है दुःख । यह उनका निर्वचन इसलिए मान्य नहीं है कि दुःख को न चाहनेवाला दुःखों के साधनों को भी तो नहीं चाहता है ? अतः उक्त दुःख का निर्वचन दुःख साधन अहिकण्टक आदि में अतिव्याप्त हो उठेगा । यदि यह कहा जाय कि प्राणी दुःख के साधनों को इसलिए नहीं चाहता है कि उन साधनों से प्राप्त होने वाले दुःख को वह चाहता नहीं । तो फिर तदनुरूप ही निर्वचन दुःख का करना चाहिए । अर्थात् दुःख का निर्वचन इस प्रकार करना चाहिए कि “जिसे न चाहने के कारण उसके साधनों को भी न चाहा जाय वह है दुःख । इस कथन का अभिप्रेत अर्थ यह समझना चाहिए कि “जिसके सम्बन्ध में होने वाली अनिच्छा अन्य विषय में होने वाली अनिच्छा के अधीन न हो, वह है दुःख” अभिप्राय यह कि दुःख को स्वतः नहीं चाहता है प्राणी, और दुःख के प्रति साधन होने वालों को इसलिए नहीं चाहता कि उनसे अनिवार्य रूप में होने वाले दुःख को वह चाहता नहीं । अतः यह मानना ही होगा कि “ससार में ऐसी वस्तु केवल दुःख ही है जिसको प्राणी स्वतः नहीं चाहता है । अतः दुःख का यह निर्वचन सर्वथा उचित माना जायगा कि “प्राणी जिसे स्वतः नहीं चाहे वह है दुःख । दुःख को सुख का अभाव क्यों

(२०६) अधर्मजन्य दुःखस्यात् प्रतिकूल सचेतसाम्
सर्वेषां प्रतिकूल-वेदनीय दुःखम् ।

—भाषा-परिच्छेद ।

—तर्कसंग्रह ।

न माना जाय ? इस प्रश्न का उत्तर विहित सुख-विचार के अवसर पर किये गये सुख के दुःखाभावरूपत्व-खण्डन के आधार पर दातव्य है। सारांश यह कि दुःख को सुखाभाव मानने पर तुल्ययुक्तिप्रयुक्त सुख को भी दुःख का अभाव मानना होगा। और उसे भी स्वीकार करने पर अन्योन्याश्रय दोष अनिवार्य हो उठेगा। अधिकतर वैशेषिक-लोग ययासम्मव वस्तुओं का निर्वचन असाधारण जाति के आधार पर किया करते हैं। तदनुसार दुःख का भी निर्वचन वे इस प्रकार कर सकते हैं कि दुःखत्व जाति जिसमें रहे वह है दुःख। परन्तु इस प्रकार के निर्वचन का आदर इसलिए नहीं किया जा सकता कि यहाँ गुण और गुणी की तरह तत्त्वतः जाति और जातिमान् रूप से प्रतीत होने वाले, इन दोनों के बीच भी तात्त्विक आधाराद्येय भाव मान्य नहीं। दूसरा यह कि कहीं भी जातिघटितलक्षण को मान्यता इसलिए नहीं दी जा सकती कि लक्ष्यतावच्छेद अर्थात् लक्ष्यता का नियामक और लक्षण ये दोनों एक हो उठेंगे। जिसका कुफल यह होगा कि लक्षण के द्वारा विधेय लक्ष्यगत इतर-भेद का अनुमान सिद्ध-साधन दोषग्रस्त हो उठेगा। लक्षण यदि लक्ष्य को औरो से भिन्न न समझा पाये तो उसकी लक्षणता ही व्यर्थ हो उठेगी। लक्ष्यो को स्वैतर-भिन्न समझाना ही होता है लक्षण का मुख्य प्रयोजन। अतः दुःख का लक्षण दुःखत्व जाति को नहीं माना जा सकता है। उसी प्रकार जाति को कहीं भी लक्षण नहीं बनाया जा सकता। बौद्ध आदि दार्शनिकों ने जो समग्र ससार को दुःख कहा है वह सर्वथा अनुभव विरुद्ध है।

चार्वाक-मत और गुरुत्व—

भार वजन आदि शब्दों से कहा जाने वाला गुण है गुरुत्व। यह प्रथम पतन के प्रति असाधारण^{१००} कारण होता है। कहने का तात्पर्य यह कि किसी भारी वस्तु को कहीं ऊपर से छोड़ देने पर वह नीचे गिरता है यह देखा ही जाता है किन्तु घुनी हुई हलकी थोड़ी रूई आदि कुछ चीजें ऊपर ही उड़ती रह जाती हैं। अतः गिरने और न गिरने वाली दोनों वस्तुओं के अन्दर कुछ अन्तर मानना अनिवार्य होगा। ऐसी परिस्थिति में यह अनायास समझा जा सकता है कि उक्त गिरने वाली वस्तुओं में कोई ऐसा गुण है जिसके कारण वह गिरता है जिसकी उपयुक्त मात्रा में अविद्यमानता के कारण उक्त हलकी रूई आदि गिरती नहीं। अतः गुरुत्व नामक गुण अवश्य मान्य है। इसके अतिरिक्त तुलादण्ड की अवनति के आधार पर भी इस गुरुत्व गुण को पहचाना जा सकता है। कहने का तात्पर्य यह कि तराजू के दो पल्लों पर विभिन्न भारयुक्त वस्तुओं को एक ही काल में रखने पर एक पल्ला नीचे और दूसरा पल्ला ऊपर उठ जाता है यह देखा ही जाता है। अतः इस प्रत्यक्ष-दृष्ट नमनोन्न-

(२०७) गुरुत्वम्, आद्यपतना समवायिकारण अतीन्द्रिय पृथिवीजल वृत्ति

—तर्क-भाषा।

मानात्मक वैलक्षण्य का सम्पादक कोई गुण तराजू के पलरे पर रखी गयी वस्तु में मानना आवश्यक होगा वही है गुरुत्व । यह गुरुत्व तारतम्ययुक्त हुआ करता है इसीलिए किसी सेर भर की वस्तु से दो सेर-तीन सेर की वस्तुएँ अधिक गुरु, अधिक भारयुक्त कहलाती हैं । इस कथन से यह सम्भवतः स्पष्ट हो गया होगा कि लघुत्व भी अनतिशयित गुरुत्व ही होता है गुरुत्व का अभाव या गुरुत्व के समान कोई गुणान्तर नहीं ।

सम्भव है कि नैयायिक और वैशेषिक लोग इसका दृढतापूर्वक प्रतिवाद उपस्थित करें क्योंकि उनके मत में गुरुत्व केवल पृथिवी और जल इन दो द्रव्यों के ही गुण रूप में माने जाते हैं । ऐसी परिस्थिति में तेज में एव वायु में बिलकुल अनतिशयित गुरुत्व भी रहता नहीं यतः उस गुरुत्व को लघुत्व कहा जा सके । परन्तु इस चार्वाकसिद्धान्त में पृथिवी, जल, तेज और वायु चारों ही भूत अन्योन्य मिथुन ही होते हैं सदा विभिन्न मात्रा में आपस में मिले ही रहते हैं यह बात बारम्बार कही जा चुकी है । अतः यहाँ यह नहीं कहा जा सकता है कि पृथिवी और जल इन दो भूतों में ही गुरुत्व गुण रहता है, तेज और वायु इन दोनों में नहीं । इस सम्बन्ध में दूसरी बात यह ध्यान देने योग्य है कि जोर से चलने वाली हवा से भी चोट लगती है यह अनुभव सिद्ध है इसलिए वायु में भी भार अर्थात् गुरुत्व मानना ही होगा । रही बात तेज की तो उसके सम्बन्ध में भी यह मली भाँति कहा जा सकता है कि कोई भी भौतिक कण सर्वथा भारहीन हो सकता नहीं, अतः तैजस कणों को भी सर्वथा भारहीन नहीं कहा जा सकता अतः गुरुत्व तेज का भी गुण है । हाँ, यह बात अवश्य मान्य है कि पृथिवी की अपेक्षा जल में और जल की अपेक्षा वायु में और उसकी भी अपेक्षा तेज में गुरुत्व की मात्रा अल्प होती है अतः उनमें मात्राकृत कमी होने वाले अनतिशयित गुरुत्वों को ही लघुत्व भी मलीभाँति कहा जा सकता है ।

चार्वाक-मत और सस्कार—

नैयायिकों एवं वैशेषिकों ने भी सस्कार^{३०८} गुण का अस्तित्व माना है । उनका कहना है कि गुरुत्व के सम्बन्ध में यह है कि सस्कार तीन प्रकार का होता है—वेग, भावना और स्थिति-स्थापन । वेग पृथिवी, जल, तेज, वायु और मन इन पाँच द्रव्यों में रहता है । भावना शरीर आदि में अनिर्गन्त आत्मा का तम है क्योंकि इसी के उद्बोध के कारण पूर्वानुभूत वस्तुओं के स्मरण हुआ करते हैं । स्थितिस्थापक सस्कार मुख्य रूप से पृथिवी में ही पाया जाता है, कुछ आग में मन में वह चागे नूतन महोता है । परन्तु यहाँ उन इस प्रकार मानने वालों से

(२०८) सस्कार-व्यवहारा साधारण-कारण सस्कार । सस्कारास्त्रिविध
वेगो भावना स्थितिस्थापकश्चोच ।

—तर्कभाषा ।

अनेक प्रकार का मतभेद है। यथा—वेग भूतचतुष्टय का ही धर्म है। क्योंकि इसके अतिरिक्त कोई तत्त्व ही यहाँ मान्य नहीं है। अतः वेगात्मक सस्कार के आश्रय चार ही हैं, पाँच नहीं। दूसरी बात यह कि भावनात्मक सस्कार भी भूतो का ही धर्म है अन्यका नहीं। क्योंकि इस भूतचैतन्यसिद्धान्त में भूतचतुष्टय से अतिरिक्त कुछ तात्त्विक रूप से मान्य नहीं है। तृतीय यह कि स्थितिस्थापक को एक स्वतन्त्र सस्कार मानने का कोई प्रयोजन नहीं दृष्टिगोचर होता है। क्योंकि उसे भी वेग का ही प्रभेद अनायास माना जा सकता है। कहने का तात्पर्य यह कि वेग को ही स्थितिस्थापक और अस्थितिस्थापक इस प्रकार जब कि दो प्रकार माना जा सकता है तब स्थितिस्थापक को एक सर्वथा स्वतन्त्र-प्रकार सस्कार मानना बुद्धिमत्ता नहीं कही जा सकती। और यह अनुभव भी ऐसी मान्यता में इस प्रकार साहाय्य करता है कि वृक्ष, शाखा आदि की पुनः पूर्वावस्थितिस्थल में वेग भी परिलक्षित होता ही है। फिर उस वेग को ही क्यों न स्थितिस्थापक मान लिया जाय। स्थलविशेष में वेग की अल्पता अर्थात् अतीव्रता भले ही हो सर्वथा वेगराहित्य किसी भी क्रियाधारास्थल में मान्य नहीं। ऐसी परिस्थिति में यही मानना सर्वथा उचित होगा कि स्थितिस्थापक को भी वेग का ही एक प्रभेद मान लिया जाय। चौथी बात यह है कि न्यायवैशेषिकसिद्धान्त में धर्म और अवधर्म इन दोनों को अदृष्ट-नामक स्वतन्त्र आत्मगत गुण माना है। परन्तु इस चार्वाकसिद्धान्त में उस पाप पुण्यात्मक अदृष्ट को भी सस्कार ही मानना है। पाप और पुण्य को सस्कारात्मक अनेक दार्शनिकों ने माना है। उन्होंने जगह-जगह पर अदृष्ट को सस्कार^{१०६} शब्द से कहा है। और यह सस्कारात्मक अदृष्ट भी चैतन्य की तरह भूतो का ही धर्म है क्योंकि यहाँ अतिरिक्त आत्मा मान्य नहीं है यह बात पहले बतलायी जा चुकी है। यह अदृष्ट भूतगत होकर भी भोग का नियामक इसलिए हो पाता है कि सांख्यवेदान्त आदि सिद्धान्त में लिङ्ग शरीर के अनन्तर्गत भूतो की तरह पूर्व शरीरात्मगत सूक्ष्म भूतो का शरीरान्तर तक अनुधावन यहाँ भी माना जा सकता है। इसलिए परलोक एव कर्तृत्व भोक्तृत्व के बीच सामानाधिकरण्य आदि सब कुछ यहाँ भी मान्य हो पाते हैं।

चार्वाकीय-दृष्टि में शब्द—

शब्द को नैयायिकों एवं वैशेषिकों ने आकाशमात्र का गुण माना है। वैयाकरण तथा मीमांसक शब्द को गुण न मान कर द्रव्य मानते हैं। परन्तु यहाँ ये दोनों मत सर्वथा अमान्य हैं। क्योंकि यहाँ पञ्चमभूत रूप में आकाश की मान्यता न होने के कारण शब्द को आकाश का गुण नहीं कहा जा सकता, और साथ ही उसे द्रव्य भी इसलिए नहीं माना जाता है कि शब्द चारों भूतो का गुण है। कहने का तात्पर्य यह कि जब वीणा, वेणु, मृदङ्ग आदि से होने

(२०६) सस्कार पुन एवेष्ट प्रोक्षणान्युक्षणादिभि । —न्याय कुसुमाजलि ।

वाले शब्दों का श्रवण अवाधित भाव से होता है, तब शब्दों को वीणा, वेणु आदि गत ही मानना सर्वथा उचित है, तदनुसार चारों भूतों में शब्द का अस्तित्व मान्य है। जल का मनोहर कलकल निनाद प्रसिद्ध ही है। आग आदि तेज के प्रज्वलन-स्थलों में भी शब्द का अनुभव होता ही है। अतः शब्द को जलगत तथा तेजगत भी मानना उचित ही है। वायु के चलने पर वायुगत एक प्रकार विलक्षण शब्द सुना ही जाता है। इसलिए शब्द को वायुघर्ष मानना भी उचित ही है। नैयायिकों एवं वैशेषिकों ने इसके विरुद्ध यह कहा है कि शब्द वायु का गुण इसलिए नहीं हो सकता कि वायु के अन्य स्पर्श आदि गुण यावद्द्रव्यभावी देखे जाते हैं। यदि शब्द भी स्पर्श आदि की तरह वायु का गुण होता तो वह भी स्पर्श आदि की तरह यावद्द्रव्य-भावी होता। अर्थात् वायु के अस्तित्व काल तक शब्द रहता किन्तु ऐसा पाया जाता नहीं, अतः शब्द को वायु का गुण नहीं माना जा सकता। परन्तु विचार करने पर यह उनका कथन इसलिए उचित नहीं प्रतीत होता कि यह कथन तो ऐसा ही कहा जायगा कि स्पर्श यदि कान से गृहीत नहीं होता है तो शब्द भी कान से गृहीत न हो। इसलिए यह यास्तिक नहीं कहा जा सकता कि वायु का स्पर्श यावद्द्रव्यभावी होता है तो शब्द को वायुगत मानने पर उसे भी वैसा होना ही चाहिए। दूसरी बात यह कि गतिशील वायु

कसने पर यह कथन इसलिए नहीं टिक पाता है कि कुशल वाद्यवादक वाद्यो से भी जब स्पष्ट बोल निकालता है तब वे वाद्य शब्द भी वर्णात्मक प्रतीत होते हैं और रोगादि ग्रस्त मानव भी जब लड़खड़ाते हुए अस्फुट वाक्यों को बोलते हैं तो वहाँ स्पष्टतया प्रभिव्यक्त भाव से क ख आदि की श्रूयमाणता न होने के कारण वे उनके शब्द ध्वनिमात्र ही रह जाते हैं। इसीलिए वहाँ श्रोताओं को अर्थबोध नहीं होता है। तीसरी बात यहाँ ध्यान देने की यह भी है कि उक्त शब्द-विभाजन के आधार पर पशुपक्षियों के शब्दों को क्या कहा जा सकेगा ? कण्ठ सयोगादिजनित होने के कारण वर्णसमूहात्मक कहना इसलिए कठिन होगा कि श्रोताओं को क ख आदि वर्णों का वहाँ श्रवण होता नहीं। और उक्त परिभाषा के अनुसार मृदङ्गादि अनाध्यात्मिक साधनजन्यता भी तो वहाँ होती नहीं। यदि यह कहा जाय कि पशुओं के शब्दों से मानवों को भले ही बोध न होता हो किन्तु अन्ततः सजातीय पशुओं को उन शब्दों से बोध होता ही है, अतः उन शब्दों को भी वर्णात्मक मानना होगा। तो इसके सम्बन्ध में वक्तव्य यह है कि इस कथन से फलतः ध्वनिमात्र की शब्दता ही सिद्ध होती है। क्योंकि कण्ठ सयोग आदि जन्य क ख आदि को ही उक्त विभाजनवादी वर्ण मानते हैं। पशु वाक्य यदि तत्त्वतः वर्णात्मक होते तो वे मानवों के लिए भी वर्णात्मक होते। क्या मानव और क्या पशु-पक्षी आदि अन्य प्राणी, सभी एक प्रकार सुनते और उससे बोध करते। किन्तु जब ऐसा होता नहीं तो इससे यह स्वतः सिद्ध हो गया कि ध्वनि और वर्ण रूप में शब्द का विभाजन आपेक्षिक है, ज्ञानाश्रित है, वास्तविक नहीं। और पशुपक्षी आदि के शब्दों को ध्वनि मानते हुए भी यदि अन्वय व्यतिरेक का दृढ़ अनुशीलन करे तो उसे पशुपक्षियों के अवर्णात्मक शब्दों में भी उनके अभिप्रेत अर्थों का भान होता ही है। इसीलिए योगशास्त्र के अन्दर सर्वभूत स्तज्ञान की चर्चा पायी जाती है। और आधुनिक कतिपय पाश्चात्य अन्वेषक भी पक्षिगत ज्ञान करते हुए सुने जाते हैं। और ध्वन्यात्मक शब्द के सम्बन्ध में भी जब दो व्यक्तियों के अन्दर संकेत निर्णय हो जाता है तो उससे अर्थबोध का होना पाया ही जाता है। अतः किसी भी विभाजक के आधार पर ध्वनि और वर्ण इन दो प्रमेदों में शब्दों का विभाजन वास्तविक रूप में सम्भव नहीं है। इस प्रकार विवेचन उपस्थित करने के अनन्तर वर्णनित्यता, स्फोट आदि की मान्यता आदि स्वतः निरस्त हो जाते हैं। इस उपस्थापित गुण-विवेचन के अन्त में फिर यह स्मरण दिला देना अनुचित नहीं कहा जायगा कि वास्तविकता के आधार पर गुण और गुणी भिन्न नहीं, अभिन्न ही होते हैं।

चार्वाक-मत मे कर्म-अतिरिक्त पदार्थ नहीं

गुण और गुणी की तरह कर्म और कर्मी भी तत्त्वतः अभिन्न ही हैं। हाँ, यह बराबर ध्यान रखना चाहिए कि गुण-गुणी और कर्म-कर्मी आदि के बीच होने वाला अभेद-भेद-

चार्वाकीय-दृष्टि में सामान्य—भी अतिरिक्त मान्य नहीं

इस चार्वाकसिद्धान्त में गुण-गुणी और कर्म-कर्मि की तरह सामान्य और सामान्य-वान् ये दोनों भी अभिन्न ही मान्य हैं। और अभेद भी पूर्ववत् समवायात्मक ही मान्य है। सामान्य की परिभाषा वही यहाँ भी मान्य है जिसे नैयायिको एव वैशेषिको ने दुहराया है। अर्थात् नित्य होता हुआ जो अनेक^{११३} आश्रयों में एक रूप से विद्यमान हो वह है सामान्य। गोत्व, घटत्व आदि में यह परिभाषा भलीभाँति सगत होती है कि सृष्टि अनादि एव अनन्त होने के कारण सदाविद्यमान गोघट आदि में गोत्व, घटत्व आदि सामान्य सदा रहते हैं अतः वे नित्य होते हैं और गायो एव घटो की विभिन्नता के कारण वे अनेक आश्रयों में समवाय से रहने वाले भी होते हैं अतः सामान्य होते हैं इसी प्रकार अन्यत्र भी समझना चाहिए। बौद्ध आदि दार्शनिक इसे नहीं मानना चाहते। वे कहते हैं कि सामान्य “अपोह” है और कुछ नहीं। अपोह का अर्थ होता है तद्भिन्नभेद। यहाँ “तत्” पद से ग्राह्य होता है सामान्य का आश्रय। यथा घटत्व की सामान्यता स्थल में “तद्भिन्न भेद” यहाँ पर तत् पद से ग्राह्य होता है घट। इस प्रकार तद्भिन्न पद से हाथ में आते हैं घड़ों को छोड़ कर अन्य सारी वस्तुएँ और उन सारी वस्तुओं का भेद आता है लौट कर सब घड़ों में ही। अतः सभी घड़ों में लौट कर आने वाला उक्त भेद ही है घटत्व। इसी प्रकार गोत्व आदि का भी विवेचन समझना चाहिए। यह है बौद्धों का सामान्य के सम्बन्ध में अभिप्राय। परन्तु यह मान्य इसलिए नहीं है कि “घट भिन्न भेद” यहाँ पर प्रथम घट पद से सारे घड़ों को लेने पर ही बौद्धों का उक्त कथन सगत हो सकता है। और सो घटत्व सामान्य को मान्यता दिए बिना हो नहीं सकता। क्योंकि एक “घट” पद से अतीत अनागत व्यवहित विप्रकृष्ट घड़ों तक को कैसे लिया जा सकता? घटत्व सामान्य की मान्यता पक्ष में उसकी सर्व-घटानुगति के कारण उससे नियन्त्रित होने वाली घट पद की वाच्यता सब घड़ों में जा सकती है अतः एक घट पद से सारे घड़े हस्तगत हो सकते हैं। परन्तु इस विचार के अनुसार जिस अपोह के आधार पर बौद्ध पक्ष से सामान्य-खण्डन का दावा किया जाता है वह अपोह ही सामान्य की मान्यता के बिना मान्य नहीं हो पाता। अतः उक्त अपोह के सहारे सामान्य का खण्डन नहीं किया जा सकता। इस सामान्य के सम्बन्ध में विशेष वक्तव्य यह है कि यहाँ साकार्य को जातिवाचक नहीं मानना है नाराश यह कि अनेकानुगत एक धर्म को सामान्य ही मानना है। अन्यथा गोत्व, घटत्व आदि भी सामान्य नहीं हो पायेंगे। क्योंकि घटत्व से रहित चाँदी में रजतत्व रहता है और रजतत्वरहित मिट्टी के घड़ों में घटत्व रहता है और चाँदी के घड़ों में रजतत्व और घटत्व दोनों रह जाते हैं। इस प्रकार रजतत्व और घटत्व ये दोनों आपस में सङ्कीर्ण हो जाते हैं।

अतः साङ्ख्य को जातिबाधकता यहाँ मान्य नहीं है। इस जाति की मान्यता के विरुद्ध बौद्ध लोग^{३११} एक प्रबल तर्क यह उपस्थित करते हैं कि जब सब गायों में एक गोत्व और सब घड़ों में एक घटत्व माना जायेगा तो इसका अर्थ यह होगा कि प्रत्येक सामान्य नियमत व्यापक हुआ करेगा। अन्यथा अतिदूरवर्त्ती विभिन्न आश्रयों में एक कोई सामान्य कैसे रह पायेगा ? और प्रत्येक सामान्य के व्यापक हो जाने पर गोत्व, घटत्व आदि भेद से मान्य सामान्यगत विभिन्नता कैसे बन पायेगी ? और ऐसा न बन पाने पर गाय, घड़ा, कपड़ा इन व्यावहारिक वस्तुओं की विभिन्नता जो कि प्रत्यक्षतः अनुभूयमान है सर्वथा नष्ट हो बैठेगी। सारांश यह कि गाय भी घोड़ा और घोड़ा भी गाय हो बैठेगे। सारा व्यवहार अस्त-व्यस्त हो उठेगा। नैयायिकों एवं वैशेषिकों ने बौद्धों को इसका उत्तर यह दिया है कि सामान्य स्वतः व्यापक होते हुए भी सर्वत्र प्रतीत इसलिए नहीं होता कि प्रतीति नियामक उसका समवाय सम्बन्ध सर्वत्र समान रूप से रहता नहीं। गोत्व का समवाय विभिन्न स्थानस्थित गायों में होता है घोड़े, गदहे, खच्चर आदि सब में नहीं। इसलिए यह आपत्ति सामान्य की मान्यता पक्ष में नहीं दी जा सकती कि गाय भी घोड़ा प्रतीत हो जाय और घोड़ा भी गाय। प्रतीतिगत आपत्ति का निराकरण इस प्रकार करने पर भी उनकी वास्तविक एकता की आपत्ति इसलिए नैयायिकों एवं वैशेषिकों को दी जा सकती है कि वे लोग अनेक व्यापकों का सह अस्तित्व मानते हैं। आकाश कालदिक् और आत्माएँ जो कि व्याप हैं सह रहते हैं। समानदेशता का विरोध मूर्त्तों ही में होता है अमूर्त्तों में नहीं और व्यापक मूर्त्त हो सकते

मान्य है। इसलिए भी एकता उस प्रकार आपत्ति का स्थान नहीं बन पाती जिस प्रकार न्याय-वैशेषिक सिद्धान्त मे। फलतः यहाँ सामान्य की व्यावहारिक मान्यता मे कोई बाधा नहीं उपस्थापित हो सकती। हाँ, तत्त्वतः वह स्वाश्रय से अभिन्न ही होगा। विशेष कूटही होगा।

चार्वाक-सिद्धान्त मे विशेष-पदार्थ अतिरिक्त मान्य नहीं—

नैयायिको एव वैशेषिको ने सामान्य के विपरीत “विशेष” नामक भी अतिरिक्त पदार्थ माना है। उनका कहना यह है कि सावयव वस्तुओं को फलतः साश्रय वस्तुओं को आश्रय भेद प्रयुक्त भिन्न समझा जा सकता है परन्तु निरवयव अतः निराश्रय चारों भूतों के परमाणुओं एव आकाश, काल, दिक् आदि व्यापक द्रव्यों, इनमे विद्यमान पारस्परिक भेद के ज्ञानार्थ ज्ञापक रूप मे विशेष नामक एक स्वतन्त्र पदार्थ अवश्य मान्य है जो सख्या मे अनन्त है। इस विशेष के सहारे ही उक्त निरवयव द्रव्यों का पारस्परिक भेद ज्ञात होता है। अर्थात् विशेषों को हेतु बना कर परमाणु आदिगत भेदों की अनुमिति होती है। अतः विशेष अवश्य मान्य है। परवर्ती नैयायिको एव वैशेषिको ने इस विशेष नामक एक स्वतन्त्र पदार्थ की मान्यता के विपरीत इस प्रकार बौद्धिक अभियान किया कि परमाणु आदि के भेद ज्ञापक इन विषयों को जब तक विभिन्न न समझ लिया जाय तब तक उनके सहारे उनके आश्रयों को भी नहीं विभिन्न समझा जा सकता। यदि उन मान्य विशेषों को भी विभिन्न समझने के लिए उनमे भी विशेषान्तर मान्य हो तो अनवस्था चल पड़ेगी। अतः अनन्त अन्त्य विशेषवादियों को भी उन स्वमान्य विशेषों को स्वतः व्यावृत्त मानना होगा। अर्थात् भिन्न मानते हुए यह कहना पड़ेगा कि मान्य परमाणु आदि के व्यावर्तक विशेष, स्वगत भेद-ज्ञान के लिए विशेषान्तर की अपेक्षा रखते नहीं, अतः उक्त अनवस्था आपन्न नहीं हो सकती। परन्तु ऐसा कहने पर माने हुए परमाणु आदिगत विशेष भी उनके हाथ से निकल पड़ेंगे। क्योंकि उक्त माने हुए विशेष की तरह परमाणु आदि को ही क्यों न स्वतोव्यावृत्त अर्थात् स्वतः भिन्न मान लिया जाय ? जब कि उन विशेषों को मान्यता देकर भी हमे उन्हें स्वतोव्यावृत्त ही मानना पड़ता है तो परमाणु आदि विशेषाश्रय रूप मे विवक्षितों को ही स्वतः भिन्न मान लेना उचित होगा। क्योंकि ऐसा मान लेने पर अनन्त अन्त्य विशेषों की कल्पना से प्राप्त होने वाले गौरव का भार तो हलका हो पड़ेगा ? परन्तु यहाँ अतिरिक्त विशेष पदार्थ की मान्यता के विरुद्ध उपस्थाप्य युक्ति यह नहीं, और है। एक यह कि इस चार्वाकसिद्धान्त मे परमाणु और आकाश आदि मान्य नहीं हैं यह बात विस्तृत भाव से बतलायी जा चुकी है। ऐसी परिस्थिति मे उनके पारस्परिक भेदों का ज्ञापन विशेष पदार्थ की मान्यता का प्रयोजन नहीं बतलाया जा सकता। दूसरी बात यह कि परमाणु आदि की मान्यता देने वाले भी तर्क के प्रकाश मे

(२१४) नित्यद्रव्यवृत्तयो विशेषास्त्वनन्ता एव ।

—तर्कसंग्रह ।

विशेष की सिद्धि इसलिए नहीं कर सकते कि इस विशेष के सहारे परमाणु आदिगत भेदों का ज्ञान वे किसे करायेंगे ? सबको या योगियों को ? “सबको” यह इसलिए नहीं कहा जा सकता कि उनके मत में परमाणु आकाश आदि की अतीन्द्रियता के कारण जनसाधारण उन्हीं को नहीं देख पायेगा तब तद्वतभेद के ज्ञान का प्रश्न ही नहीं उठेगा । योगियों के लिए विशेषों की मान्यता इसलिए नहीं उचित कहला पायेगी कि वे अपने योगबल से परमाणु आदि को प्रत्यक्ष देखेंगे, अतः भेद को भी देखेंगे ही । फिर भेदानुमिति अपेक्षित ही, न होगी यदर्थ विशेष मान्य हो सके ।

चार्वाक-मत और अभाव —

अभाव की अनुभूति प्रत्येक प्राणी करता है । यदि गहराई के साथ देखा जाय तो क्या मानव और क्या अमानव प्रत्येक प्राणी की प्रवृत्तियाँ अभावमूलक होती हैं । किसी भी अपेक्षित वस्तु का अभाव अर्थात् अपने पास न होना जब प्राणी को खटकता है तब उसे पाने के लिए वह प्राणी प्रवृत्त होता है यह सर्वानुभव-सिद्ध है । अतः अभाव का बिल्कुल अपलाप नहीं किया जा सकता है । इस अभाव के सम्बन्ध में नैयायिकों और वैशेषिकों का कहना यह है कि अभाव के प्रभेद चार हैं—प्रागभाव, प्रध्वसाभाव, अत्यन्ताभाव और अन्योन्याभाव^{१९} । इन चार अभाव प्रभेदों के अन्दर प्रथम तीन को वे लोग कहते हैं ससर्गाभाव । तदनुसार अभावों को दो प्रभेदों में भी विभक्त कहा जा सकता है । इन अभावों के अतिरिक्त कुछ लोग एक स्वतन्त्र अभाव सामयिकाभाव भी मानते हैं । इन अभावों का परिचय वे इस प्रकार देते हैं कि किसी भी उत्पत्तिशील वस्तु के होने के पहले विद्यमान उसका अभाव कहलाता है प्रागभाव । और किसी भी वस्तु की अस्तित्व के विपरीत प्राप्त होने वाली परिस्थिति से आगन्तुक अभाव होता है ध्वस अथवा प्रध्वसाभाव । इसी को शब्दान्तर में नाश-विनाश आदि भी कहा जाता है । वायु में होने वाला रूप का अभाव होता है अत्यन्ताभाव, जो लोग अत्यन्ताभाव के अतिरिक्त सामयिकाभाव भी मानते हैं वे किसी स्थान में कभी होने एवं कभी न होने वाले अभाव को सामयिकाभाव कहते हैं । जैसे घड़ा कभी घर में रहता है और कभी रहता नहीं, अतः घर में उसके न रहते समय होने वाला घटाभाव होता है सामयिकाभाव । दो भावों या अभावों के बीच विद्यमान भेद होता है अन्योन्याभाव । इसे ही परस्पराभाव भी कहा जाता है । इसी के आधार पर विभाजन या

(२१६) अभावस्तु द्विधा ससर्गान्योन्याभावभेदतः ।

प्रागभाव स्तथा ध्वसोऽप्यत्यन्ताभाव एवच ।

एव त्रैविध्यमापन्न ससर्गाभाव इष्यते —भाषा-परिच्छेद ।

वर्गीकरण हुआ करता है। मीमांसको के अन्दर यहा कुमारिल का सम्प्रदाय भी बहुत कुछ इसी प्रकार अभावो को मान्यता देता हुआ पाया जाता है। किन्तु प्रमाकर का सम्प्रदाय अभाव को भावान्तर ही मानता है। बौद्ध लोग इस अभाव के सम्बन्ध में अपना यह मत व्यक्त करते हुए पाये जाते हैं कि “निरोध” है अभाव। निरोध के प्रभेद दो हैं— प्रति सख्या-निरोध और अप्रतिसख्या निरोध^{३३६}। ये दोनों ही निरोध आकाश की तरह असंस्कृत अर्थात् कारण के बिना ही होनेवाले होते हैं। प्रतिसख्या है प्रज्ञा तन्मूलक होने वाला निरोध अर्थात् वियोग फलतः अभाव कहलाता है प्रतिसख्या-निरोध, और किसी भी वस्तु के होने के प्रति अतिविघ्नभूत अर्थात् स्वतः विरोधी होने वाला निरोध अर्थात् अभाव कहलाता है “अप्रतिसख्या-निरोध। इसका अभिप्राय यह है कि किसी के बिना समझे ही जो स्वतः प्रतिक्षण वस्तुओं का विनाश होता रहता है वह होता है अप्रतिसख्या-निरोध। इस बौद्ध-सिद्धान्त के ऊपर गहराई के साथ दृक्पात करने पर प्रतीत यह होता है कि मूलतः ये लोग जो कि बाह्य वस्तु और विज्ञान का अथवा केवल विज्ञान का अस्तित्व मानते वे बौद्ध-विवेचक निरोधात्मक ध्वंस को ही केवल अभाव रूप से मान्यता देते हैं। जो कि उनके लिए यौक्तिक भी है। क्योंकि प्रत्येक भाव जब कि अपने अव्यवहित पर क्षण में चोरिया वस्तर बान्ह बैठेगा महाप्रयाण कर बैठेगा, नष्ट हो जायगा, तब नाश के अतिरिक्त उसका अभाव क्या और कैसे माना जा सकेगा? अतः वे लोग केवल नाश को ही अभाव मानते हैं और उसे ही “निरोध” कहते हुए ज्ञातता और अज्ञातता के आधार पर उसे फिर “प्रति सख्यानिरोध और अप्रतिसख्या-निरोध इस प्रकार दो प्रभेदों में विभक्त मानते हैं। परन्तु नागार्जुनीय बौद्धमतवाद की ओर ध्यान देने पर वहाँ ध्वमात्मक-अभाव की मान्यता का विलकुल प्रश्न ही नहीं उठता। क्योंकि वहाँ तत्त्वतः किसी वस्तु की उत्पत्ति ही नहीं होती फिर ध्वंस हो किसका? परन्तु अत्यन्ताभाव और अन्योन्याभाव इन दोनों अभावों की मान्यता सम्बन्धी विचारधारा का मौलिक गन्ध वहाँ प्राप्त होती है। क्योंकि उनके द्वारा मान्यताप्राप्त “असत्ता” अत्यन्ताभाव के अतिरिक्त और कुछ हो नहीं सकती। आगे जब उस सिद्धान्त के द्वारा मान्यता प्राप्त “चतुष्कोटि विनिर्मुक्ति” की ओर दृष्टि पड़ती है तब कुछ अन्योन्याभाव का भी बीज वहाँ बिखरा-सा दिखाई देता है। क्योंकि वे लोग अपने तत्त्वभूत असत् को “चतुष्कोटिविनिर्मुक्त” कहते हैं, जिनका मूल अभिप्राय यह होता है कि वह सत् भी नहीं, असत् भी नहीं, मदमन् भी नहीं, और नदृग्मन् भी नहीं। चतुष्कोटि-विनिर्मुक्त की यह व्याख्या अन्योन्याभाव को मान्यता देने बिना कर्मणि

(२१६) प्रतिसख्यानिरोधो यो विसंयोगः पृथक् पृथक् ।

प्रतिसख्याहि प्रज्ञा, तथा निरोधोऽप्य भवति । —अभिधर्मसूत्रम् ।

दशम-प्रकरण

वेद और चार्वाक-सिद्धान्त

चार्वाकीय-दृष्टिकोण से मान्य तत्त्व-सम्बन्धी विवेचन हो जाने के अनन्तर इस सिद्धान्त की मान्यता एवं प्राचीनता आदि पर भी यथासम्भव प्रकाश डालना अनुचित नहीं, उचित ही कहा जायगा। उपलब्ध भारतीय साहित्यों के अन्दर वेद सर्वाधिक प्राचीन है यह सर्वथा निर्विवाद है। वैदिक-साहित्यों के अन्दर भी ज्ञान-काण्ड से अपेक्षाकृत कर्मकाण्ड प्राचीन माना जाता है, जो कि यौक्तिक भी है। क्योंकि ज्ञानकाण्ड में कर्म का त्याग करके ज्ञान का आश्रयण उपदिष्ट हुआ है। त्याग कभी अप्राप्त का सम्भव होता नहीं, इसलिए वैदिक-कर्म-काण्ड के द्वारा कर्म की प्राप्ति के अनन्तर ही कोई भी विरक्त मुमुक्षु कर्म के त्यागात्मक सन्यासस्वरूप-ज्ञाननिष्ठा का आश्रयण कर सकता है। ऐसी परिस्थिति में यह अनिवार्य रूप से मान्य ही होगा कि वेद का कर्मकाण्डात्मक भाग जो कि सहिता एवं तात्सम्पृक्त याग-यज्ञ आदि का विधायक है, कर्मत्यागोपदेशात्मक उपनिषद्-भाग से प्राचीन है। एवं त्रिवर्ग, साधन का मार्ग होने के नाते अधिक-सख्यक जनता के लिए तो सर्वथा समाश्रयणीय है ही, अधिकन्तु ऐसे मुमुक्षुओं के लिए भी आश्रयणीय है जिनकी हृदयभूमि ज्ञानाङ्कुर के समुदय के अनुरूप विशुद्ध नहीं हो पायी हो। क्योंकि वह विशुद्धि विहित-कर्माचरण से ही प्राप्त होती है यह सभी लोग मानते हैं। इसके अनुसार अतिउपादेय कर्मकाण्डात्मक वेद-भाग से यदि इस भूतचैतनिक चार्वाकसिद्धान्त की पुष्टि होती हो, दोनों के अन्दर प्रचुर रूप में मर्तक्य पाया जाता हो, तो यह मानना ही होगा कि चार्वाकसिद्धान्त वैदिकसिद्धान्त है और इसलिए यह अतिप्राचीन तथा समाश्रयणीय है। यदि विचारपूर्वक देखा जाय तो सारा का सारा वैदिक-कर्मकाण्ड-भाग चार्वाकीय भूत-चैतन्य-सिद्धान्त से भरा पाया जाता है। कहीं पृथ्वी की स्तुति की जाती है तो वही जल की। कहीं अग्निस्वरूप भीम-तेज का विन्तृत न्तवन चल रहा है तो कहीं विद्युत्-स्वरूप दिव्य-तेज का। कहीं आज्य से दातों की जा रही है तो कहीं सोम लता या उनके निचोड़े हुए तरल रस से। कहीं हव्य-पुरोडाश को यह कहा जा रहा है कि तुझे मुन्दर निवासस्थान दे रहा हूँ तो कहीं मूखे कुश से यह कहा जा रहा है कि तुम्हें तोड़ रहा हूँ। कहीं सूर्य, चन्द्र आदि नानिक ग्रह एवं उपग्रहों की स्तुति है तो कहीं पर्वत, नेप आदि भूत नांतिकों की। इन सम्बन्ध में किसी भी वेद-व्याख्याता के द्वारा

विरोध नहीं उपस्थापित हो सकता कि वेद के कर्मकाण्ड-भाग में ये बातें नहीं हैं या इस तरह की बातों से सारा वैदिक-कर्मकाण्ड भाग नहीं भरा पड़ा है। और ऐसा मान लेने पर यह सर्वथा सुस्पष्ट-भाव से प्राप्त होता है कि सारी वैदिक कार्मिक-विचारधारा चार्वाकीय-भूतचैतन्य-मिद्वान्त से ओतप्रोत है। जो व्यक्ति मिट्टी और जल को, भौतिक चन्द्र और सूर्य को, पुरोडाश और आज्य को, सोम और कुश को, चेतन नहीं मानेगा वह उससे विवेकी प्राणी की तरह कैसे उक्त-प्रकार बातें कर पायेगा? यदि चार्वाकसम्मत भूत-चैतन्य का आदर करता है तभी उसे यह अधिकार सर्वथा प्राप्त होता है कि किसी भी भूत भौतिक को चेतन-प्राणी की तरह सम्बोधन करे और उससे यह प्रार्थना करे कि तुम मेरा साहाय्य करो। तुम मेरे लिए हिंसक मत बनो इत्यादि।

के कारण सर्वथा आदरणीय वेद के द्वारा समर्थित होने के कारण आदरणीय है अनादरणीय नहीं। साथ ही कर्मकाण्ड की क्रिया-प्रधानता निर्विवाद होने के कारण भी वहाँ भूत-प्रधानता मान्य है। क्योंकि क्रिया और उसके आश्रयभूतों का अभेद स्थापित हो चुका है।

उपनिषद् और चार्वाकसिद्धान्त—

यो तो वेद का ज्ञानकाण्ड जिसे अन्य शब्द में उपनिषद् कहा जाता है ज्ञानाश की ही गुणगरिमा का वर्णन विस्तारपूर्वक करता हुआ पाया जाता है, फिर भी भूतभौतिकों के प्रभाव से उसे भी सर्वथा मुक्त नहीं कहा जा सकता है। अन्वेषण करने पर उपनिषत्साहित्य के अन्दर भी ऐसे वाक्य पाये जाते हैं जिनसे चार्वाकीय भौतिक-महत्त्वमय दृष्टिकोण पर प्रकाश पड़ता है—उदाहरण के लिए सर्वप्रथम ईशोपनिषद् के छोटे मन्त्र को उपस्थित किया जा सकता है। मन्त्र के द्वारा यह कहा गया है कि जो व्यक्ति ^{३१५}सारे भूतों में आत्मदृष्टि रखता है और आत्मा में समग्र भूतदृष्टि रखता है वह किसी में भी घृणा दृष्टि करता नहीं। इस कथन से क्या यह साराश नहीं निकलता कि भूतात्मवाद जो कि चार्वाकदर्शन की ही विशेषता है इस मन्त्र द्वारा वर्णित हुआ है? केनोपनिषद् द्वितीय खण्ड के अन्तिम अर्थात् पञ्चम वाक्य द्वारा यह कहा गया है कि “इस चराचरात्मक भौतिक ससार को यदि सत्य समझा तो ठीक है और यदि ऐसा नहीं समझा तो समझो महान् विनाश प्राप्त है। प्रत्येक भूत को आत्मा समझने वालाही मर कर अमृत अर्थात् मुक्त हो सकता है।” ^{३१६} इसके द्वारा भी - चार्वाकीय भूतात्मवाद प्रतिपादित होता है। कठोपनिषद् के अन्दर बीसवें पद्य-वाक्य के द्वारा यह कहा गया है कि “आत्मा अणु से अणु और महान् से महान् है जिसे प्राणी अपनी बुद्धि-गुहाके अन्दर रखता है अर्थात् जो बुद्धि का विषय होता है।” ^{३१७} अक्रतु अर्थात् साधारण क्रियाओं से अपनी बुद्धि को अलग करके चिन्ताशीलव्यक्ति धातुप्रसाद अर्थात् तत्त्वगत-प्रसन्नता से फलतः वस्तु की विशदता प्रयुक्त, आत्मा की महत्ता को जानता है। यह महत्ता उक्त महासमवायात्मक अद्वैत व्यापक भूत-तत्त्व की ही हो सकती है। प्रश्नोपनिषद् के अन्दर

(२१७) यस्तु सर्वाणि भूतानि आत्मन्येवानुपश्यति ।

सर्वभूतेषु चात्मानं ततो न विजुगुप्सते ॥ ६ ॥ —ईश०—उप०

(२१८) इह चेदवेदीदथ सत्यमस्ति नचेदिहावेदीमहती विनष्टि ।

भूतेषु भूतेषु विचित्य धीराः प्रेत्यास्माल्लोका दमृता भवन्ति ॥ ५ ॥

—कोनोपनिषद्, द्वितीयखण्ड, ।

(१६) अणोरणीयान् महतो महीयानात्मास्यजन्तो निहितो गुहायाम् ।

तमक्रतु पश्यति वीतशोको धातु प्रसादान्महिमानमात्मन ॥ २० ॥

—कठोपनिषद्, द्वितीयखण्ड, ।

चतुर्थ प्रश्नगत सप्तम और अष्टम वाक्यों को देखते हुए मन पूर्ण रूप से चार्वाकीयसिद्ध का समर्थक बनता है। कहा यह गया है कि हे सौम्य ! जैसे पक्षी अपने वास-स्थान वृक्ष में सम्प्रतिष्ठित होते हैं उसी प्रकार स्थूल एव सूक्ष्म पृथिवी, जल, तेज आदि आत्मा सम्प्रतिष्ठित होते हैं।^{३२०} यहाँ प्रतिपादित आत्मा यदि महाभूत-समवायात्मक न लिया जा भूतातीत निर्गुण नित्य-विज्ञानात्मक लिया जाय, जिसे कि भाष्यकार शङ्कर आदि ने लि है, तो दृष्टान्त ठीक नहीं उतर पायेगा, अतः महासमवायात्मक अद्वैत-भूत को ही लेना उचित है, और ऐसा होने पर वर्णित चार्वाकसिद्धान्त का ही आदर होता है। मुण्डकोपनिषद् में भूतात्मक अग्नि की महत्ता विस्तारपूर्वक बतलायी गयी है।^{३२१} काली-कराली आदि सार जित्वाओ का वर्णन और उनमें आहुतियाँ एव फल आदि प्रतिपादित हुए हैं, अतः चार्वाकीय भूत तत्त्व के प्रभाव से सर्वथा मुक्त मुण्डकोपनिषद् को भी नहीं कहा जा सकता। इतना ही नहीं, द्वितीय मुण्डक प्रथम खण्ड के अन्तिम भाग में यह कहा गया है कि समुद्र गिरि पर्वत^{३२२} सारी औषधियाँ और रस सभी जिससे निर्गत होते हैं—वही भूतो से वेष्टित अर्थात् परिपूर्ण अन्तरात्मा है। जिससे यहाँ इन वस्तुओं की निर्गति बतलायी गयी है, वह चार्वाकसिद्धान्त-मिद्ध उक्त महासमवायात्मक अद्वैत-भूत से अतिरिक्त और कुछ नहीं हो सकता। अन्यथा निर्गुण, निरवयव, निष्क्रिय आत्मा से वर्णित निर्गति एव वहाँ उनकी अवस्थिति भला कैसे सम्भव बतलायी जा सकती ? भाण्डूक्योपनिषद् के अन्दर छठे वाक्य के द्वारा यह कहा गया है कि “यह आत्मा सर्वेश्वर है, सर्वज्ञ है, अन्तर्यामी है सबका योनि अर्थात् कारण है, भूतों का भव एव अप्यय है अर्थात् पृथिवी आदि भूत इसीसे वहिर्गत होते हैं और इसी के अन्तर्गत होते हैं” यहाँ कथित भूतों के भव एव अप्यय रूप में यदि महासमवायात्मक भूत को न लिया जाय तो कथन सङ्गत नहीं हो सकता।^{३२३} क्योंकि अमूर्त मूर्त का भव एव अप्यय अर्थात् वहिर्गत एव अन्तर्गत करने वाला हो नहीं सकता। तैत्तिरीयकोपनिषद् में मृग-

(२२०) पयाह सोम्य ! वयासि वासो वृक्षं सम्प्रतिष्ठन्ते । एव हवै तत्सर्वं पर आत्मनि सम्प्रतिष्ठते । ७ ।
—प्रश्नोपनिषद् ४ प्रश्न ।

(२२१) काली कराली च मनोजवा च सुलोहिता या च सुधूम्रवर्णा ।
स्फुलिगिनी विश्वरूची च देवी लेलायमाना इति सप्तजिह्वा ॥ ४ ॥
—मुण्डकोपनिषद्, १ मुण्डक, २ खण्ड ।

(२२२) अतस्ममुद्रा गिरयश्च सर्वेऽस्मात्स्यन्दन्ते सिन्धु च सर्वरूपा ।
अनश्च सर्वा औषधयो रसश्च येनेप भूतैस्तिष्ठते ह्यन्तरात्मा । ६ ।
—मुण्ड०, २ मुण्डक १ खण्ड ।

(२२३) एष सर्वेश्वर एष सर्वज्ञ, एषोन्तर्याम्येष योनि सर्वस्य प्रभवाप्ययो हि भवानाम् । ६ ।
—भाण्डूक्योपनिषद् ।

वल्ली के अन्दर अत्यन्त विस्तारपूर्वक अन्न-ब्रह्म का वर्णन किया गया है।^{३३४} यह वर्णन भूतात्म-वाद की मान्यता के बिना कभी सगत नहीं हो सकता। ऐतरेयोपनिषद् के अन्दर जो प्रजनन की पद्धति बतलायी गयी है एव यह कहा गया है कि “ब्रह्मा इन्द्र, प्रजापति, सारे देव पञ्चमहामूत पृथिवी, जल, तेज आदि जितने हैं सब “प्रज्ञानेत्र” है, प्रज्ञान में प्रतिष्ठित है” इत्यादि, इससे भी महासमवायात्मक अद्वैत-भूत का वर्णन प्राप्त होता है।^{३३५} क्योंकि अमूर्त निर्गुण में कैसे उक्त स्थिति सगत कहला सकती है। रही बात “प्रज्ञानेत्र” और प्रज्ञान की, तो वह भी चार्वाकीय-दृष्टिकोण से विपरीत इसलिए नहीं कहा जा सकता कि इससे भूत-चैतन्य का स्पष्टीकरण होता है। छान्दोग्य-उपनिषद् के अन्दर जो प्रजापति इन्द्र एव विरोचन की आख्यायिका वर्णित है वह भी चार्वाकसिद्धान्त का ही पोषक है।^{३३६} विरोचन ने प्रजापति के उपदेश से व्यष्टि शरीर को ही आत्मा समझा जो कि अशत सत्य होने पर भी महासमवायात्मक अद्वैत-आत्मा तक न पहुँचने के कारण पूर्ण सत्य नहीं कहा जा सका। इन्द्र ने पुन जिज्ञासु बन कर उस महासमवायात्मक अद्वैत भूतात्मा को समझा। बृहदारण्यक उपनिषद् के अन्दर विद्युत्, अग्नि आदि को ब्रह्म कहा गया है, अन्न को ब्रह्म कहा गया है। मृत्यु के अनन्तर पुनर्जन्म की जो पद्धति बतलायी गयी है। जिसके अन्दर यह बतलाया गया है कि जीवात्मा वायु,^{३३७} सूर्य, चन्द्र आदि में जाता है एव उसी क्रम से उतर कर जन्म प्राप्त करता है, वह वाद भूतात्मवाद को मान्यता दिये बिना सगत नहीं हो सकता। पञ्चाग्नि-विद्या भी इस मत के अनुकूल प्रतीत होती है। क्योंकि तत्तत्-भूतात्मक अग्नि में पडने वाली आहुति, भूत की ही बतलायी गयी है और स्पष्ट रूप से यह कहा गया है कि पचमी आहुति^{३३८} जाकर प्रथमाहुत जलात्मक-भूत, पुरुष कहलाता है। अर्थात् प्राणी

(२२४) अन्नाद्वं प्रजा जायन्ते । सर्वं वेतेऽन्नमाप्नुवन्ति येऽन्नब्रह्मोपासते ।
अन्नहि भूताना ज्येष्ठम् ।

—तैत्तिरीयोपनिषत्, २ अनुवाक, अन्तिम वाक्य ।

(२२५) एष ब्रह्मोष इन्द्र एष प्रजापति पञ्चस्थावर सर्वं तत्प्रज्ञानेत्र
प्रज्ञाने प्रतिष्ठित प्रज्ञानेत्रो लोक प्रज्ञा प्रतिष्ठा प्रज्ञान ब्रह्म । ३ ।

—ऐतरेयोपनिषत्, २ आरण्यक, ६ अध्याय, ५ खण्ड ।

(२२६) अथ हेन्द्रोऽप्राप्यैव देवानेतद्भय ददर्श । यथैव खल्वामस्मिच्छरीरे
नाहमत्र भोग्य पश्यामीति । १ । —छान्दोग्य, खण्ड, ९ अध्याय ८ ।

(२२७) यदा वै पुरुषोऽस्माल्लोकान् प्रंति सवायुमागच्छति । १ ।

—बृहदारण्यक ब्रा० १० अध्याय ५ ।

(२२८) पञ्चम्यामाहुतावाप पुरुष-वचसो भवन्ति । —बृहदारण्यक ।

लक्ष्य करके उनके प्रति अपना अभिप्राय व्यक्त किया है।^{२३१} लौकायतिकों के एक दल को लक्ष्य करके यह कहा कि “ये बहुज्ञ न होते हुए भी अपने को पण्डित मानते हैं तथा अन्तर्ग कुशल है अर्थात् वैदिक अभिचारात्मक मारण, मोहन, वशीकरण आदि में ही चतुर होते हैं।” और लौकायतिकों के द्वितीय दल को लक्ष्य में रख कर उन्होंने भरत से यह कहा कि “ये अपर लौकायतिक लोग आन्वीक्षिकी के अभ्यास से दुर्वृद्धि-वैभव प्राप्त करके जल्प वितण्डात्मक कथा को अपनाते हुए धर्मपथ से विच्युत हुआ करते हैं।” उक्त टीकाकार ने इस प्रकार अपनी व्याख्या के समर्थन में यद्यपि कुछ नहीं कहा है, अतः अनेक विवेचक उक्त टीकाकार-कथित लौकायतिकगत द्वैविध्य से सहमत नहीं भी हो सकते हैं। परन्तु आगे चलकर अयोध्याकाण्ड के ही १०८ और १०६ सर्ग को देखते हुए टीकाकार द्वारा वर्णित उक्त लौकायतिक-द्वैविध्य समर्थित होता है। वहाँ १०८ सर्ग में कथा यह आयी है कि भरत के बहुत कहने-सुनने पर भी जब राम अयोध्या लौटने के लिए राजी नहीं हुए, भरत के द्वारा उपस्थापित युक्तियों का खण्डन करते हुए, अपने न लौटने के सम्बन्ध में किये हुए निर्णय को अपरिवर्तनीय ठहराते गये, तब ब्राह्मणोत्तम जाबालि ने उन्हें इस प्रकार धर्मविरुद्ध प्रतिपादन-मार्ग को अपनाते हुए कहा कि—“आप जैसे बुद्धिमान^{२३२} व्यक्ति को यह निरर्थक दुर्वृद्धि शोभा नहीं देती। सोचिए भला इस ससार में कौन किसका बन्धु है और कौन किसका बान्धव ? प्राणी अकेला ही इस ससार में उत्पन्न होता है और अकेला ही मरता है। कोई किसीका साथ देता नहीं, इसलिए माता-पिता आदि बन्धु-बान्धवों की कल्पना करके जा लोग उनमें अनुरक्त होते हैं अर्थात् उनके वचन-पालन को अपना कर्तव्य समझते हैं, वे पागल हैं। सचमुच देखा जाय तो कोई किसीका नहीं है। जिस प्रकार यात्री मार्ग में रात बिताने के लिए कहीं-कहीं कुछ देर के लिए ठहरता है सही, किन्तु उस स्थान के साथ प्रेम नहीं जोड़ता, सबेरा होते ही वहाँ से चल पड़ता है, उसी प्रकार प्राणी को पिता, माता, घर, बन्धु इनसे स्थायी सम्बन्ध नहीं जोड़ना चाहिए। तात्पर्य यह कि पिता की आज्ञा के पालनाथ इस प्रकार कष्ट नहीं सहना चाहिए। राज्यत्याग नहीं करना चाहिए। अयोध्या की राज-गद्दी पर आपका जन्मसिद्ध अधिकार है इसलिए उसे छोड़ कर दुःखकण्टकबहुल इन निन्द-

(२३१) आश्वासयन्त भरत जावान्ति प्रह्मिणोत्तम

उवाचराम धर्मज्ञ धमयित मिद वच ॥ १ ॥

—वाल्मी० रा०, अयो०, सर्ग० १०६।

(२३२) साधुराघव । भाभूत्रे बुद्धिरेव निरर्थिका ।

प्राकृतस्य नरस्येव ह्यार्यबुद्धे सतपस्विन ॥ २ ॥

—वाल्मी०, अयो०, सर्ग १०६।

कसौटी है। अगर मैं भी बुरे आचरणों को अपनाऊँ तो लोग क्या मुझे समझेगे, एव कहेंगे। और साथ ही प्रजाएँ राजा का ही अनुकरण किया करती हैं, इसलिए मेरे दुराचरण का कुफल यह होगा कि सारी प्रजा दुराचार की ओर अग्रसर हो पड़ेगी। सत्य और दया ये दोनों ही सनातन राजवृत्त हैं। अतः राज्य सत्यात्मक होता है। यह सारा ससार सत्य के बल पर ही प्रतिष्ठित है। इत्यादि बहुत-सी बातें बतलाते हुए राम ने जाबालि से यहाँ तक कहा कि “इसके सम्बन्ध में तो मैं पिताजी की भी निन्दा करूँगा कि आप जैसे अधार्मिक-बुद्धि-वाले नास्तिक व्यक्ति को उन्होंने अपने यहाँ याजक आदि रूप में स्थान दिया। राजा के लिए उचित तो यह है कि बुद्ध और चोर इन दोनों को समान समझे अर्थात् चोर के समान बौद्धों को भी दण्ड दे। बुद्ध को भी नास्तिक समझना चाहिए। राम ने जो जाबालि को उत्तर रूप में कहा है उसका स्वरूप विस्तृत है। यहाँ संक्षेप में कुछ बातें मैंने बतलायी हैं। रामायण के इस लोकायत-सम्पृक्त अंश से लोकायत-सिद्धान्त पर बहुत प्रकाश पड़ता है। सर्व प्रथम यह कि इससे चार्वाकदर्शन की अति प्राचीनता व्यक्त होती है। क्योंकि रामराज्य काल में ही यह पतन की ओर अग्रसर हो चला था। इससे यह अनुमान किया जा सकता है कि इसकी सर्वमान्यता का एव सर्वमान्य वास्तविक स्वरूप का अस्तित्व-काल उससे भी कितना प्राचीन रहा होगा? दूसरी बात यह कि दशरथ के राज्य-काल तक लोकायतमत पूर्ण निन्दित नहीं था। उसकी वह परिस्थिति उस समय नहीं परिलक्षित होती है जो महामारत के समय। तीसरी बात यह कि लौकायतिकों की भी दो धाराएँ बतलायी गयी हैं। जिनके लिए वाल्मीकि ने ब्राह्मणोत्तम शब्द तक का प्रयोग किया है, उनके लिए भी लोकायतसिद्धान्त का उपदेशक होना, प्रचारक होना, जनसाधारण की दृष्टि में कोई बुरी या आश्चर्यप्रद बात नहीं थी। कर्मठ ब्राह्मण लोग भी एक लौकायतिक-धारा को अपनाते थे। जाबालि की वैदिक कर्मठता इस बात से व्यक्त होती है कि राम ने उनसे यह कहा है कि “यह मेरे पिता दशरथ ने उचित नहीं किया कि आप जैसे दुर्विचारी को अपने यहाँ स्थान दिया”। राम ने लोकायत के ही प्रसंग में जो बुद्ध की निन्दा की है, उन्हें नास्तिक कहा है, इससे यह भी स्पष्ट हो जाता है कि उस समय में प्रचलित बौद्ध-विचारधारा भी द्वितीय लौकायतिक-विचार-धारा ही थी। तब तक बौद्धन्याय या बौद्धदर्शन चार्वाकीयन्याय एव दर्शन से अलग नहीं हो पाया था। अर्थात् द्वितीय नास्तिक लौकायतिक-विचारधारा उस समय बौद्ध-विचार-

(२३६) निन्दान्यह कर्म कृत पितुस्तन् यस्त्वामगृह्णद्विवमस्यबुद्धिम् ।

बुद्ध्यानयं विचया चरन्त सुनास्तिक धर्मपथादपेतम् ॥ ३३ ॥

ययाहि चोर स तयाहि बुद्ध तयागत नास्तिक मत्र विद्धि ॥ ३४ ॥

—वाल्मी० रा०, अयो०, सर्ग १०६ ।

की आज्ञा के पालनार्थ जिन्होंने गहन जगल को अपनाया और अपनी दयिता की इच्छा के अनुसार माया-मृग के पीछे दौड़े, ऐसे महापुरुष के चरणारविन्द को मैं नमस्कार करता हूँ । ये सारे कथन भूतात्मवादी चार्वाकदर्शन के अनुसार ही सगत हो सकते हैं । अन्यथा कभी नहीं । क्योंकि घटनात्मक चेष्टाएँ शरीरात्मक-भूत-धर्म ही हो सकती हैं अन्य धर्म नहीं। यह तो मानना ही होगा कि भक्ति की आधारशिला चेष्टात्मक लीलाएँ ही हैं और कुछ नहीं । भागवत के अन्दर ऐसी घटनाएँ प्रचुर मात्रा में उपलब्ध हैं जिन पर गम्भीरता पूर्वक दृक्पात करने पर जगह-जगह चार्वाकसिद्धान्त की मान्यता और उसकी उपादेयता, मुखरित हो उठती है । उदाहरण के लिए श्रीकृष्ण के उदर में यशोदा के द्वारा किये गये समग्र-विश्व-दर्शन को भी लिया जा सकता है भागवत की इस कथा से सावयव महासमवायात्मक उक्त भूताद्वैत की मान्यता का स्पष्ट संकेत पाया जाता है । और इसका दिग्दर्शन मिलता है कि एक क्षुद्र भौतिक कण से लेकर सर्वांगिक महान् तक एक समवाय-सूत्र में बँधे हुए हैं । भागवत की एक घटना को और लीजिए । यह घटना विस्तारपूर्वक वहाँ वर्णित है कि श्रीकृष्ण ने इन्द्र की पूजा को रोक कर गोवर्धन की पूजा चलायी । इस घटना पर यदि विचारपूर्वक दृष्टि डाली जाय तो इसमें भी चार्वाकीय भौतिक महत्ता का स्पष्ट समादर किया जाता हुआ प्रतीत होता है । गोवर्धन की पूजा को मला भूतपूजा के अतिरिक्त और क्या कहा जा सकता है जिसकी प्रवृत्तता स्वयं भगवान् माने जाने वाले श्रीकृष्णजी ने की ? इसमें बटकर भूत-तत्त्वता के स्थापक रूप में विवेकियों को और क्या चाहिए ?

जलता हुआ गिरा जिस प्रकार वज्र के गिरने पर कोई सघन पादप । यह है उक्त महाभारत राजधर्म प्रकरण अध्याय ३८ में प्रतिपादित कथा । चार्वाक का सम्बन्ध यहाँ ही समाप्त नहीं हुआ है । इसके अनन्तर अध्याय ३६ में वासुदेव ने उक्त राक्षस चार्वाक का परिचय देते हुए युधिष्ठिर से यह कहा है कि यह भला ब्राह्मण कैसे हो सकता है ? ब्राह्मण लोग तो इस पृथ्वी पर विद्यमान देवता हैं । उनकी वाणी में भले ही कटुता हो किन्तु अतिशीघ्र वे प्रसन्न होने वाले होते हैं । इसलिए वे हम लोगों के सदामान्य हैं, पूज्य हैं । इस चार्वाक राक्षस का परिचय यह है कि^{३५} यह सत्ययुग में वर्षों तक उत्तराखण्ड वदरिकाश्रम में तप करता रहा । तप से प्रसन्न हुए ब्रह्मा ने जब उस तपस्वी राक्षस से यह कहा कि वर माँगो तो उसने उनसे यही वर माँगा कि मुझे किसी से भय न हो । ब्रह्मा ने उससे यह कहा कि ब्राह्मणों के अपमान मात्र से तुम्हें भय है, और किसी से नहीं । इस प्रकार निर्भयता का वरदान प्राप्त कर लेने पर तो फिर कहना क्या था ? वह पापी राक्षस चार्वाक देवताओं को सताने लगा । देवता लोग विचारविमर्श के लिए एकत्र हुए । सोच-विचार कर ब्रह्मा के पास पहुँचे और उनसे सारी दुखगाथा सुनाई । ब्रह्मा ने देवताओं से यह कहा कि अब चिन्ता की बात नहीं । अब इसकी मृत्यु निकट ही है । मनुष्य लोक में राजा दुर्योधन इसका मित्र होगा । उससे मैत्री के कारण यह ब्राह्मणों का अपमान करेगा । निदान कुछ ब्राह्मण देवता अपने तपोबल से इसे शाप देकर नष्ट कर डालेंगे । सो बात आज सही निकली । यह राक्षस चार्वाक ब्रह्मदण्ड से मारा गया । हे राजन्, आप दुःखी मत हो । आपने बुरा काम नहीं किया है । वे वीर क्षत्रिय लोग अपने क्षात्रधर्म के अनुसार युद्ध करके स्वर्ग सिधारे हैं । इस प्रकार चार्वाक राक्षस का परिचय दिया गया है ।

आधुनिक विवेचकों का महाभारत के उपलब्ध वृहत् आकार के सम्बन्ध में यह स्पष्ट मत है कि वर्तमान उपलब्ध होने वाला महाभारत का महान् आकार अति प्राचीन काल में नहीं था^{३६} । यह महान् कलेवर महाभारत को एकदा ही नहीं प्राप्त हुआ है । कथा करने वाले विद्वान् लोग कथाओं को रोचक बनाने के लिए अथवा किसी खास वक्तव्य विषय पर प्रकाश डालने के लिए जिन कथाओं को गड़ कर स्वयं कथा के समय जोड़ते

(२४२) पुराकृत युगे राजन् चार्वाको नाम राक्षस ।

तप्तोये महाबाहो वदर्या बहुवार्पिकम् ।

—महाभारत, राजधर्मानुशासन पर्व, अध्याय ३६ ।

(२४३) (महा) भारत के वर्तमान रूप में परिवृहण का कार्य उपाकल्याणों को जोड़ने से हुआ है ।

—संस्कृत साहित्य का इतिहास, पृ० ६२, बलदेव अपाध्याय ।

सम्भवत यह कथा प्रचलित हुई होगी। उधर सम्भवत उस समय चार्वाक सिद्धान्तियों में पूर्वपेक्षा मानव-दोषों का बाहुल्य हो गया होगा, यत्प्रयुक्त जनता उन्हें अच्छी दृष्टि से नहीं देखती होगी। अतः चार्वाक को ही पात्र बना लिया गया होगा। महाभारत के इस उपाख्यान का प्रभाव महाभारत के परावर्ती साहित्य पर प्रचुरमात्रा में पड़ा। जिसका परिचय आगे किये जाने वाले विवेचनो से अनायास प्राप्त होगा। यों तो महाभारत की इस चार्वाकीय आख्यायिका अथवा लघुकथा से चार्वाकसिद्धान्त की स्पष्ट रूप में निन्दा ही की गयी प्राप्त होती है, फिर भी इससे यह बात तो अवश्य स्पष्ट हो उठती है यह दर्शन राजदर्शन था, दण्डदर्शन था, जिसका उल्लेख पहले किया जा चुका है। दुर्योधन की राजनीति सुदृढ़ थी और राजनीतिक दृष्टिकोण से प्रसशनीय थी, इस बात का उल्लेख भारतीय साहित्य में प्रचुर परिमाण में पाया जाता है। महाभारत में ऐसे राजनीतिनिपुण राजा के साथ जब कि चार्वाक का सख्य सम्बन्ध बतलाया गया है, यहाँ तक कहा गया है कि “यह चार्वाक राजा दुर्योधन का हितैषी है” तो यह मानना ही होगा कि चार्वाकीय-विचारधारा अवश्य राजनयिक दार्ष्टिक-विचारधारा थी, होगी। राजनीति कितनी भी सत्याश्रित और धर्माश्रित क्यों न हो वहाँ अन्ततः “मन्त्र” की आवश्यकता रहती ही है। अधिक स्पष्ट मानी जाने वाली आज की जनतन्त्र—राजनीति के अन्दर भी विभिन्न पृष्ठ-विषयों को “गोपनीय” कह कर, “इस विषय का स्पष्टीकरण जनहित के पक्ष में नहीं है” यह कर, मन्त्री लोग टालते हुए पाये ही जाते हैं। जहाँ मन्त्रियों को अत्यन्त कथन-सकट प्राप्त होता है, उत्तर देने का कोई चारा नहीं दीखता, वहाँ अन्ततः यह कह कर मन्त्री लोग अपना पिण्ड छुड़ाते पाये जाते हैं कि “सरकार इस पर गम्भीरतापूर्वक विचार कर रही है”। परराष्ट्रनीति के सम्बन्ध में अत्यन्त जागरूकता अपेक्षित होने के कारण गुप्त रूप से, प्रच्छन्नतम रूप में, बहुत कुछ करना पड़ता है, एवं पता लगाना ही पड़ता है। यह निर्विवाद है कि राजनीति स्पष्ट सत्य को आगे लेकर नहीं चलती। इसलिए वैयक्तिक जीवन को ही लेकर चलने वाले विरक्त धार्मिक-लोग सत्तारूढ राजनीति के निन्दक बन जाते हैं, जिन्हें कि राजनीति से कोई प्रयोजन नहीं रहता। अपने-अपने इष्ट फल को पाने के लिए सतत राजमुख देखने वाले लोग इसलिए सत्तारूढ राजनीति के निन्दक एवं विरोधी बन जाते हैं, कि अधिक सख्यक प्रार्थी अपने उष्टों को निद्रा होते नहीं देखते, ये सारी बातें सर्वथा मान्य हैं। अतः सत्तारूढ राजनीति के प्रति लोगों की अनास्था, और उसकी निन्दा में प्रवृत्ति आदि स्वाभाविक ही है। तब तो सारांश यह कि एक सन्धे राजनीतिज्ञ छल-बल सबको राज्य के लिए अपनाते जाते, नारन-मन्त्राद् दुर्योधन का जब चार्वाक को घनिष्ठ मित्र बतलाया गया तो इस आख्यायिका ने यह निर्विवाद रूप में निद्रा हो उठता है कि चार्वाक-दर्शन राजदर्शन था,

और उस प्राण के कारण ही प्राणी चेष्टाशील होते हैं, श्वास-प्रश्वास लेते हैं, बोलते-चालते हैं, तब अतिरिक्त जीवात्मा का अस्तित्व मानना कोई अर्थ नहीं रखता । देह में पायी जाने वाली गरमी अवश्य शरीरगत अग्नि की ही है, जठरानलस्वरूप शरीरगत अग्नि के कारण ही खाये हुए खाद्य पदार्थ पकते हैं और रस, शोणित, मास आदि की निष्पत्ति होती है, अतः भूतातिरिक्त जीवात्मा मान्य नहीं है । क्योंकि उसकी मान्यता का कोई प्रयोजन नहीं दीख पड़ता है । यदि प्राणियों के शरीर के अन्दर जीवात्मा शरीराश्रित भूतों से अतिरिक्त कुछ होता तो मरते समय शरीर से होने वाली उसकी बहिर्गति अवश्य आस पास बैठे हुए बन्धु-बान्धवों के द्वारा देखी जाती । किन्तु देखी जाती नहीं अतः यही मानना उचित है कि प्राणियों का मरण शरीर से प्राण-निर्गमन के अतिरिक्त और कुछ नहीं है । यह भी मानना उचित नहीं प्रतीत होता है कि जीवात्मा प्राणियों के प्राण के साथ मिला रहता अतः प्राणवायु के निर्गमन के साथ-साथ जीवात्मा का भी निर्गमन प्राणियों की मृत्यु के समय होता है । क्योंकि ऐसा होने पर भी मृत्यु के समय वायु के साथ होने वाला जीव का निर्गमन अवश्य देखा जाता । किन्तु देखा जाता नहीं । अनाहार से, पानी पीना छोड़ देने से, शरीर के रस सूख जाते हैं । हठात् श्वास-प्रश्वास के निग्रह से प्राण-वायु का नाश हो जाता है । कोष्ठ-भेद से अर्थात् पेट आदि फट जाने से शरीर के अन्दर विद्यमान आकाश का नाश होता है और खाना बिल्कुल छोड़ने पर शरीर के अन्दर पाचक रूप से अवस्थित जठरानल नष्ट हो जाता है और विभिन्न प्रकार व्याधि, घाव, आदि से शरीरगत पार्थिव भाग नष्ट हो उठता है । लोग मरते समय गोदान यह सोच कर करते हैं कि यह दी हुई गाय मुझे परलोक में फायदा पहुँचायेगी, परन्तु वे इस बात की ओर ध्यान नहीं देते कि यह भीतो अजर-अमर नहीं है । यहाँ ही मर जाने वाली यह गाय मुझे वहाँ कैसे साहाय्य पहुँचायेगी ? सोचा जाय—जहाँ गाय उसका दान लेने वाला और उसका दान देने वाला ये तीनों साथ ही मर जायँ, वहाँ भला उन तीनों का समागम कैसे सम्भव हो सकता ? जिस मृत शरीर को चील, गीध आदि नोच कर खा डालते हैं, जो कहीं किसी उन्नत पर्वतशृंग से गिर कर चूर्ण-विचूर्ण हो जाता है, अग्नि जिसे जला डालता है वह फिर कैसे पुनर्जीवन प्राप्त कर सकता है ? जड़ से उखाड़ फेंका गया वृक्ष फिर प्ररुद्ध नहीं होता, फिर पल्लवित, पुष्पित और फलित होता हुआ कभी नहीं देखा जाता । हाँ, उसके छोटे-छोटे बीज सजातीय वृक्षान्तर को उत्पन्न करते हुए पाये जाते हैं । ऐसी परिस्थिति में मरा व्यक्ति फिर कैसे आ सकता ? यह स्पष्ट है कि मृत शरीर मान, शोणित, भेद, म्लाय, जस्ति इनका ही एक सचित रूप है और कुछ नहीं । रन्धिणः इव शरीर के नष्ट होने पर जीव के अस्तित्व को उपपन्न नहीं किया जा सकता ।”

एन नृ-नारदाज नन्वाद के अन्दर आकाशात्मक पचम भूत की भी चर्चा आयी है अतः इसी

भूत-चतुष्टयवादी चार्वाकमिद्धान्त का प्रतिपादक कहना कठिन है परन्तु इसे सुना कर यदि किसी दर्शन परिचित व्यक्ति से पूछा जाय कि वह किम्मा मत है तो निमकोच भाव में शीघ्रतापूर्वक वह यही कहेगा कि यह मतवाद चार्वाक का है और किसका हो सकता है ? परन्तु वस्तुस्थिति इसके विपरीत यह है कि परिस्थिति के अनुसार इस प्रकार की विचारधारा विभिन्न विवेचकों के हृदय में बराबर उठनी आयी है, केवल चार्वाक संप्रदाय ही इसके लिए दायी नहीं है, इस बात का परिचय मोक्षधर्म ११८ अध्यायगत जनक पञ्चशिख सम्वादसे भी प्राप्त होता है। वहाँ यह कहा गया है कि ^{२५२}“एकदा मिथिलाधिपति जनक जिन्हे जनो का देव भी कहा जा सकता है मरने के अनन्तर होने वाली परिस्थिति के विवेचन में सलग्न हुए। उनके यहाँ विद्वान् विवेचकों की कमी नहीं थी। उनके यहाँ विभिन्न आश्रमों एक सौ आचार्य उस समय विद्यमान थे जो विभिन्न धर्मों के अनुसार अपना-अपना निर्णय विवेच्य परलोक तत्त्व के सम्बन्ध में सुना रहे थे। परन्तु जनक का मन उन विचारों से भर नहीं रहा था” इत्यादि। इससे यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि शरीरातिरिक्त अर्भौतिक आत्मतत्त्व के अस्तित्व के सम्बन्ध में अधिक लोगों को निर्णयात्मक ज्ञान नहीं था और शरीरात्मवाद को भी उस प्रकार बुरी नजर से लोग नहीं देखते थे जिस प्रकार परवर्ती लोगों ने उसे देखा है। शरीरात्मवाद भूत-चैतन्य की मान्यता पर आधारित है और भूतचैतन्य की मान्यता चार्वाकीय दृष्टिकोण की विशेषता है, इत्यादि बातें विहित पूर्व-विवेचन से सुस्पष्ट की जा चुकी हैं। उक्त महा-भारतीय चार्वाकाख्यायिका को देखते हुए कुछ ऐसा आभास मिलता-सा प्रतीत होता है कि लोकायत अथवा लौकायतिक विचारधारा की चार्वाकीय-विचारधारा के रूप में विख्याति का श्रीगणेश, महाभारतीय उक्त आख्यायिका के उद्गमानन्तर ही हुआ। इसलिए लोकायतमत चार्वाकमत रूप में ख्यात बन कर राक्षसमत की उपाधि प्राप्त कर अविक घृणा का पात्र भी महाभारत के अनन्तर बना।

(२५२) जनको जनदेवस्तु मिथिलाया जनाधिप ।

और्ध्वदेहिक धर्माणामासीत् तत्त्व-विवेचने ॥

तस्यैकशतमाचार्या वसन्ति सतत गृहे ।

दर्शयन्त पृथग्धर्मान् नानाश्रमनिवासिन ॥

स तेषा प्रेत्यभावे च प्रेत्यजातौ विनिश्चये ।

आगमार्थं स भूयिष्ठ मात्मतत्त्वे न तुष्यति ॥

—महाभारत मोक्षधर्म, अध्याय २१८ ।

भगवद्गीता और चार्वाक मत

गीता भी यद्यपि महाभारत का ही एक अंश है। फिर भी उसकी महत्ता अधिक स्वातन्त्र्य रखती है। इसीलिए जगह-जगह पर गीता को एक स्वतन्त्र शास्त्र तक की सजा दी गयी है। कही उसके महत्त्व के ख्यापनार्थ उसे उपनिषद् कहा गया है तो कही ब्रह्म-विद्या। यह बात तो सर्वथा निर्णीत है कि यह चार्वाक-सिद्धान्त का समर्थक नहीं है। क्योंकि कुछ विवेचक इसको केवल ज्ञान का प्रतिपादक मानते हैं और कुछ लोग केवल कर्म का। अन्य कुछ लोगो ने ज्ञान और कर्म दोनों का इसे प्रतिपादक माना है। जो भी कुछ हो यह निर्विवाद है कि यहाँ चार्वाक-मत के समर्थन के अभिप्राय से कुछ नहीं कहा गया है। ऐसी वस्तुस्थिति के होते हुए भी यदि आनुषङ्गिक रूप में यहाँ चार्वाकसिद्धान्त के समर्थक कुछ बातें मिल जायँ तो चार्वाकसिद्धान्त के लिए उन बातों का महत्त्व अत्यधिक होगा। क्योंकि विरोधी के द्वारा की गयी प्रशंसा का महत्त्व अधिक माना ही जाता है। और किसी भी ग्रन्थ में यदि उससे असम्बन्धित अन्य विषय की अभिव्यक्ति हो उठती है तो वह अभिव्यक्ति इसलिए सचमुच महत्त्वास्पद होती है कि उसके द्वारा उस ग्रन्थ के ऊपर पड़ा हुआ प्रभाव स्वाभाविक अवगत होता है। तो गहराई के साथ यहाँ यह देखा जाय कि गीता पर चार्वाकीय-सिद्धान्त का कुछ प्रभाव अव्यक्त भाव से पड़ा हुआ पाया जाता है या नहीं? विश्वास यही है कि उक्त प्रभाव अवश्य इसके ऊपर पड़ा है। किन्तु लोगो की दृष्टि उधर बिलकुल नहीं जाती है। सर्वप्रथम उस घटना को ही लिया जाय जिस पर गीता अवतरित हुई है। उपदेश्य अर्जुन जहाँ युद्ध को हिंसा समझते हैं उपदेशक कृष्ण उसके विपरीत यह स्थिर कर दिखलाते हैं कि युद्ध क्षत्रियो के लिए पापात्मक हिंसा नहीं प्रत्युत उसके विपरीत धर्मात्मक सदाचरण है। इससे साररूप में निर्णय यह उपस्थित किया गया है कि आचरण की अच्छाई एवं बुराई का मूल्यांकन परिस्थिति के आधार पर कर्तव्य है। परिस्थिति ही उसका मापदण्ड है। मरण की समानता को लेकर युद्धगत वीरवध और अयुद्धगत प्राणिवधको एक मानना उचित नहीं। यदि विचार करके देखा जाय तो इस प्रकार के आचरणगत अनैकान्तिक निर्णय के कारण ही धर्म की ऐकान्तिकता-वादियों ने राजनीति एवं उनके दर्शनभूत चार्वाकीय दृष्टिकोण की निन्दा की है एवं उनके प्रति घृणा का भाव फैलाया है। अतः यह मानना ही होगा कि गीता पर चार्वाक दृष्टिकोण का प्रभाव अवश्य है। यह तो हुआ एक माधारण निदर्शन, अब कुछ विशेष न्ययों को लिया जाय। गीता के द्वितीय अध्याय में कृष्ण ने पहले तो अर्जुन को यह रहस्य युद्ध लिये बनाने की चेष्टा की है कि “जात्मा सर्वथा अविनाशी है वह भाग्य का ही नहीं मर्त्य, फिर हिंसात्मक अयर्म की सम्भावना ही नहीं है, अतः तुझे

युद्ध सम्बन्धी निजी निर्णय में नहीं टिगना चाहिए, उन्मादपूर्वक युद्ध करना चाहिए। फिर तुरन्त पक्षान्तर का आश्रयण करने हुए अर्जुन ने वे यह कहते हैं कि "यदि तुम आत्मा को नियमित उत्पाद-विनाशशील मानते हो फिर भी तुम्हें युद्ध-विरोधी चिन्ता नहीं होनी चाहिए। क्योंकि जो उत्पन्न होता है उसकी मृत्यु भी होती ही है और मरे का जन्म भी फिर होता ही है। जब कि यह अपरिहार्य नियम है तो तुझे सोचने हुए युद्ध-विरत नहीं होना चाहिए। मारे मृतों का यह स्मभाव देखा जाता है कि वह पहले रहता नहीं बीच में कुछ देर के लिए देखा जाता है और फिर ज्वलन्त हो जाता है अर्थात् निघन को पा जाता है, तो फिर उनके सम्बन्ध में व्यर्थ रोने-बोने से क्या लाभ? यहाँ विचार करके देखने पर यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि यह द्वितीय पक्ष सर्वथा चार्वाक मतान्वित है। क्योंकि यह मरता-जन्मता शरीर का ही स्मभाव है और शरीरात्मवाद चार्वाकमत की ही विशेषता है। सम्भव है कुछ लोग यहाँ यह शका उपस्थित करें कि "मरने वाले को जन्म अवश्य प्राप्त होता है" यह कथन कैसे चार्वाकमत में संगत हो सकता है? क्योंकि चार्वाकमिद्धान्त जन्मान्तरवादी तो है नहीं? तो इसके सम्बन्ध में वक्तव्य यह है कि पञ्चाग्नि-विद्या के आधार पर सूक्ष्म भौतिक जन्मान्तर चार्वाकदर्शन में भी मान्य है यह बात, पहले बतलायी जा चुकी है। दूसरी बात यह कि प्रत्येक भौतिक वस्तु के विनाश-स्थल में उनका रूपान्तरात्मक जन्मान्तर प्रत्यक्षतः देखा जाता है और साथ ही भूतचैतन्य भी यहाँ मान्य है। ऐसी परिस्थिति में चार्वाकमत में तो विचार करके देखने पर नियमित प्रत्येक भूत का जन्मान्तर होता ही है। चार्वाक जन्मान्तर मानता नहीं यह आक्षेप जड-चेतन विभाग की मान्यता पर आधारित है। अतः वह अन्य लोगों के द्वारा दिया जाने वाला एक प्रकार आक्षेपानान्तर मात्र है। अब आगे बढ़ा जाय—

द्वितीय अध्याय में ही ४२ श्लोक से लेकर ४५ श्लोक पर्यन्त जो वेदवाद की निन्दा की गयी है, यदि विचार करके देखा जाय तो यहाँ विस्तारपूर्वक वर्णित चार्वाकीय वेदवाद के ऊपर ही आक्षेप उपस्थित किया गया है। यह चार्वाकमत भी किम प्रकार

(२५३) अयचेतत्वं नित्यजातं नित्यं वा मन्यसे मृतम् ।

तथापि त्वं महाबाहो नैनं शोचितुमर्हसि ॥ २६ ॥

—भगवद्गीता, अध्याय २ ।

(२५४) वेदवादरता पार्य । नान्यदस्तीतिवादिनः । ४२ ।

त्रैगुण्य-विषया वेदा निस्त्रैगुण्यो भवार्जुन । ४५ ।

—भगवद्गीता, अध्याय २ ।

वैदिक है इसका दिग्दर्शन पहले कराया जा चुका है। इस मेरे कथन पर अविश्वास का प्रस्ताव इसलिए नहीं उपस्थित किया जा सकता कि मीमांसा के महान् व्याख्याता मट्ट कुमारिल ने अपने वार्त्तिक में अपना यह मत व्यक्त किया है कि “प्रायः^{२५५} लोगो के द्वारा वैदिक विचारात्मक मीमांसा लोकायत बना दी गयी है। उसे आस्तिक मार्ग पर लाने के लिए यहाँ मेरे द्वारा यह प्रयत्न किया गया है”, चतुर्थ अध्याय के २१ श्लोको में “यतचित्तात्मा”^{२५६} यहाँ पर आत्म शब्द का प्रयोग शरीर अर्थ में किया गया है। शरीरात्मवाद चार्वाक-दर्शन की विशेषता है यह आत्मविवेचको को मालूम ही है। यहाँ आत्मा शब्द शरीर अर्थ में प्रयुक्त हुआ है, यह केवल मेरी कोरी कल्पना नहीं है। शंकराचार्य ने भी अपने भाष्य के अन्दर यहाँ “आत्मा” शब्द का अर्थ शरीर ही किया है। अतः मानना ही होगा कि यह पडने वाले चार्वाकदर्शन के प्रभाव का ही फल है। इसी प्रकार पचम अध्याय के ७ वे श्लोक में “विजितात्मा”^{२५७} इस शब्द के प्रयोग स्थल में “आत्मा” शब्द का अर्थ शरीर ही किया गया है, शरीरातिरिक्त आत्मा नहीं। आचार्य शंकर ने भी उक्त “विजितात्मा” का अर्थ “विजितदेह” अर्थात् अपने देह पर विजय पाने वाला यही अर्थ किया है। ऐसी परिस्थिति में यह कैसे कहा जा सकता कि गीता चार्वाक मत से प्रभावित नहीं है? इसके अतिरिक्त इसी श्लोक में जो “सर्वभूतात्मभूतात्मा” यह कहा गया है कि वह जिस प्रकार चार्वाक-सिद्धान्त के अनुरूप सरस अर्थ को प्राप्त करता है वैसे अन्य दर्शन के अनुरूप नहीं। क्योंकि “सर्वभूतस्वरूप होने वाली है आत्मा जिसकी” यही अर्थ उक्त शब्द का उचित प्रतीत होता है। महा-समवायात्मक उक्त अद्वैत मूल को लेकर यह अर्थ सर्वथा सुसंगत होता है। छठे अध्याय

(२५५) प्रायेणैव हि मीमांसा लोके लोकायतीकृता ।

तामास्तिकपथे कर्तुमथ यत्न कृतो मया ॥ १० ॥

—तन्त्रवार्त्तिक ।

(२५६) निराशीर्यत-चित्तात्मा त्यक्तसर्वपरिग्रह ॥ २१ ॥

भगवद्गीता, अध्याय ४ ।

चित्त अन्त करणम्, आत्मा कार्यकरणसघात तौ उभौ अपि यतौ येन स यतचित्तात्मा । —शाङ्खुरभाष्य ।

(२५७) योगयुक्तो विशुद्धात्मा विजितात्मा जितेन्द्रिय

सर्वभूतात्म-भूतात्मा कुर्वन्नपि न लिप्यते ॥ ७ ॥

—भगवद्गीता, अध्याय ५ ।

विजितात्मा विजितदेह । —शाङ्खुरभाष्य ।

के २६ श्लोक में जो ^{३३} यह कहा गया है कि “योगयुक्तात्मा व्यक्ति आत्मा को सर्वभूतस्थ एव सारे भूतों को आत्मा में सम्बद्ध देखता है” यह कथन भी भूत-चैतन्यवादी चार्वाक मत में ही अधिक समञ्जस होता हुआ प्रतीत होता है। सप्तम अध्याय में १२ वे श्लोक के द्वारा जो यह कहा गया है कि “सारे ^{३४} सासारिक सात्त्विक, राजस और तामस भाव मुझसे ही होने वाले हैं और वे मुझमें ही अवस्थित हैं, मैं उनमें अवस्थित नहीं हूँ” वह कथन भी वर्णित चार्वाकानुसारी महासमवायात्मक भूताद्वैत की ओर इंगित करता हुआ प्रतीत होता है। जागे चल कर आठवें अध्याय में जो कृष्ण के द्वारा अर्जुन को “ब्रह्म” और “अध्यात्म” ^{३५} आदि का परिचय दिया गया है वहाँ “अध्यात्म”गत आत्म-शब्द देह का ही वाचक है जो कि चार्वाकीय शरीरात्मवाद के अनुसार ही सगत हो सकता है। अध्यात्म शब्द का भाष्य करते हुए शङ्कराचार्य ने जो कुछ वहाँ कहा है वह भी अध्यात्म शब्दगत आत्मशब्द के शरीरात्मक अर्थ का ही स्पष्ट रूप से प्रतिपादन करता है। अध्याय ६ के छठे श्लोक के द्वारा जो कृष्ण ने अर्जुन से यह कहा है कि “आकाश ^{३६} में सर्वत्र वायु के समान, सारे भूत मुझमें ही अवस्थित हैं ऐसा समझो”। यह कथन भी उक्त महासमवायात्मक भूताद्वैत को लेकर ही पूर्ण सगत होता हुआ प्रतीत होता है। सम्भव है यहाँ कुछ लोग यह प्रश्न उपस्थित करें कि “सारे भूतों के अन्दर तो वह महासमवायात्मक अद्वैत भूत भी हस्तगत होगा, ऐसी परिस्थिति में फिर किस भूत में उस महासमवायात्मक अद्वैत भूत को अवस्थित माना जायगा ? तो इसके उत्तर हो सकते हैं। एक यह कि “सारे भूत” इसके अन्दर आने वाले भूत पद को “भौतिक” अर्थक माना जा सकता है। दूसरा यह कि “स्वे महिम्नि” इस उपनिषत् वाक्य के अनुसार उसे स्वप्रतिष्ठ अर्थात् स्वकीय स्वरूप में ही अवस्थित माना जा सकता है। नित्य-विज्ञानाद्वैतवादी वेदान्ती लोग यदि अपने नित्य विज्ञानात्मक ब्रह्म

(२५८) सर्वभूतस्थमात्मान सर्वभूतानि चात्मनि ।

ईक्षते योगयुक्तात्मा सर्वत्र समदर्शन ॥ २६ ॥—भगवद्गीता, अध्याय ६।

(२५९) ये चैव सात्त्विका भावा राजसा तामसाश्च ये ।

मत्त एवेति तात् सर्वान् नत्वह तेषु ते मयि ॥ १२ ॥

—भगवद्गीता, अध्याय ७।

(२६०) अक्षर ब्रह्म परम स्वभावोऽध्यात्ममुच्यते ॥ ३ ॥—भगवद्गीता, अध्याय ८।

(२६१) यथाकाशस्थितो नित्य वायु सर्वत्रगो महान् ।

तथा सर्वाणि भूतानि मत्स्थानीत्युपधारय ॥ ६ ॥

—भगवद्गीता, अध्याय ९।

को “स्वप्रतिष्ठ” कह सकते हैं तो उक्त महासमवायात्मक अद्वैत भूत को वैसा क्यों नहीं माना जा सकता । यदि गम्भीरता पूर्वक विचार करके देखा जाय तो स्वप्रतिष्ठता समाजात्मक समवाय के लिए ही यौक्तिक प्रतीत होगी । इसके अतिरिक्त १६ वे श्लोक से पूरे अध्याय तक में जो^{१६२} “ऋतु यज्ञ स्वधा औषध मन्त्र आज्य अग्नि और द्रव्य अथवा आहुति किया सब कुछ मैं ही हूँ यह उपदेश कृष्ण के द्वारा अर्जुन को दिया गया है वह भी महासमवायात्मक भूताद्वैत को लेकर चार्वाकीय-सिद्धान्त में यौक्तिक रूप में सगत होता हुआ दीखता है । अनन्तर १० अध्याय में विस्तृत भाव से वर्णित विभूति-योग, और ११ वे अध्याय का विश्वरूप दर्शन का प्रसंग तो मानो हृदय खोल कर चार्वाकीय भूताद्वैत-सिद्धान्त का समर्थन करता है । १२ वे अध्याय में १३ वे श्लोक के अन्दर जो “अद्वेष्टा सर्वभूतानाम्”^{१६३} अर्थात् सर्वभूतवादियों फलतः भूत चैतन्यवादी चार्वाकियों का अद्वेष्टा होना चाहिए यह कहा गया सा प्रतीत होता है उसे विलकुल बुद्धिपथ से हटाया नहीं जा सकता । १३ वें अध्याय में जो ब्रह्म का स्वरूप विस्तृत भाव से वर्णित हुआ है वह भी भूताद्वैत-पक्ष का ही समर्थन करता हुआ-सा दीख पड़ता है । देखिए १३ वें श्लोक को । उसके द्वारा यह कहा गया है कि “ब्रह्म सब ओर^{१६४} हाथ पाँव आदि को धारण किये हुए अवस्थित है । आँख, सिर, मुख आदि भी उसे सब ओर है । वह सर्वत्र “कानयुक्त” है और सबको वह आवृत करके अवस्थित है” । यह कथन निर्गुण नित्य विज्ञानाद्वैत-वाद में सगत हो सकता है या चेतन भूतवाद में, यह विचार करने की बात है । उसी प्रसंग में जो यह कहा गया है कि “वह ब्रह्म^{१६५} अविभक्त अर्थात् एक होते हुए भी विभिन्न भूतों के रूप में अवस्थित है । असिष्णु और प्रमविष्णु उस ब्रह्म को भूत-भर्त्ता समझना चाहिए” यह भी प्रकृत चार्वाकीय विचारधारा से अत्यन्त नलग्न प्रतीत होता है । इसी अध्याय के २८ वे श्लोक^{१६६} की व्याख्या करते हुए

(२६२) अहन्तुरह यज्ञ स्वधाहमहमौषधम् ।

मन्त्रोहमहेवाज्यमहमग्निरह हुतम् ॥ १६ ॥—भगवद्गीता, अध्याय ६ ।

(२६३) अद्वेष्टा सर्वभूताना मैत्र करुण एव च ॥ १३ ॥

—भगवद्गीता, अध्याय १२ ।

(२६४) सर्वत पाणिपाद तत् सर्वतोऽक्षिशिरो मुखम् ।

सर्वत श्रुतिमल्लोके सर्वमावृत्य तिष्ठति ॥ १३ ॥

—भगवद्गीता, अध्याय १३ ।

(२६५) अविभक्त विभक्तेषु समवस्थितमोद्वरम् ॥ १६ ॥

—भगवद्गीता, अध्याय १३ ।

भाष्यकार शङ्कर^{१६६} किस प्रकार चार्वाकीय शरीरात्मवाद के प्रभाव में आ गये हैं अज्ञात रूप से, इसका, उनकी 'धर्माधिर्मा' कृत्वा उपात्तमात्मन हत्वा अन्य आत्मान उपादत्तेनवम्" इस पक्ति से अनायास पता चलता है। वे इस पक्ति के द्वारा यह कहते हैं कि अज्ञ जनता इसलिए "आत्महा" है कि निजी धर्माधर्म के कारण पूर्ववर्त्ती आत्मा को अर्थात् शरीर को छोड़ता है और अन्य आत्मा अर्थात् शरीर को ग्रहण करता है" यहाँ वे शरीर को ही तो आत्मा कह बैठते हैं। इसे चार्वाक प्रभाव के अतिरिक्त और क्या कहा जा सकता ?

१३ वे अध्याय के ही ३० वे श्लोक के द्वारा जो यह कहा गया है कि "जब विवेचक भूतो के पृथक्^{१६७} भावों को अर्थात् पृथग्भूत भूतों को एकस्य देखता है तब वह विस्तार-प्राप्त एक ब्रह्म को देखता है" यह कथन भी चार्वाकीय महासमवायात्मक उक्त भूताद्वैत से प्रभावित प्रतीत होता है। आगे चल कर १४ वे अध्याय के ३ रे श्लोक के द्वारा जो यह कहा गया है कि "मेरा महद्ब्रह्मात्मक रूप^{१६८} समग्र ससार का कारण है उसी में मेरे गर्भवास-प्रयुक्त सारे भूतों की अर्थात् भौतिकों की उत्पत्ति होती है" यह कथन भी चार्वाकीय महासमवाय से कम प्रभावित नहीं प्रतीत होता है। क्योंकि भूत चैतन्य के अभ्युपगम-प्रयुक्त कथित ज्ञान-गर्भता चार्वाक-सिद्धान्त में ही सहजतः सगत होती है। पन्द्रह अध्याय के १६ वे श्लोक में जो क्षर और अक्षर दोनों को "पुरुष" कहा गया है वहाँ भी चार्वाक-सिद्धान्त का प्रभाव स्पष्ट रूप से पड़ता हुआ दिखाई देता है। क्योंकि "पुरुष" शब्द का प्रयोग प्रायः अधिकतर चेतन अर्थ में ही शास्त्र में होता हुआ पाया जाता है। और वहाँ भूतात्मक क्षर को भी पुरुष स्पष्ट रूप से कहा गया है। जो लोग चार्वाक-सिद्धान्त को असुरों का सिद्धान्त मानते हैं उनके मत में गीता का सारा सोलहवाँ अध्याय जिसके अन्दर विस्तृत रूप में "दैवी" और "आसुरी" सम्पत् का विवेचन पाया जाता है, चार्वाकीय-आचरण का स्थापक कहा जा सकता है किन्तु चार्वाक-सिद्धान्त को एक स्वतन्त्र-वर्ग-मूलक आसुर-सिद्धान्त इसलिए नहीं कहा जा सकता।

(२६६) मम यश्यन् हि सर्वत्र समवस्थितमीश्वरम् ।

न हिनस्त्यात्मनाज्मान ततो याति परा गतिम् ॥ २८ ॥

—भगवद्गीता, अध्याय १३, शाङ्ख्यभाष्य ।

(२६६अ) यदा भूतपृथग्भावमेकस्थमनुपश्यति ।

तत एव च विस्तारं ब्रह्म सम्पद्यते तदा ॥ ३० ॥

—भगवद्गीता, अध्याय १३ ।

(२६६ब) मम योनिर्महद्ब्रह्म तस्मिन् गर्भं धाम्यहम् ।

सम्भव सर्वभूतानां यतो भवति भारत ॥ ३ ॥—भगवद्गीता, अध्याय १४ ।

कि ईशोपनिषत् के “असुर्या नाम ते लोका” इसकी व्याख्या^{१९४} करते हुए भाष्य-कार शकर ने भी यह कहा है कि “अद्वैत की तथ्यता के अनुसार उसके ज्ञान से वर्जित होने वाले देवता भी असुर कहलाने के पात्र होते हैं” इससे यह स्पष्ट हो उठता है कि असुर नामक एक वाशिक वर्ग की कल्पना और उस वर्ग का नियमित रूप से दुराचरण आदि की कल्पना उचित नहीं है। कहने का तात्पर्य यह कि एक भी व्यक्ति कालभेद से अच्छे और बुरे आचरण के कारण “देव” और “असुर” कहलाने का अधिकारी हो सकता है। अतः वाशिक आसुर-वर्ग और उसका सिद्धान्त, इसकी मान्यता के आधार पर कोई बात नहीं की जा सकती। आगे चल कर अठारहवें अध्याय में ४८ श्लोक में जो यह कहा गया है कि “हे कुन्ती पुत्र^{१९५} अर्जुन ! कोई भी कर्म यदि सहज हो अर्थात् बराबर से किया जाता आता हो तो सदोष होने पर भी अर्थात् किसी कारण वश कुछ लोगों की दृष्टि में अनुचित माने जाने पर भी हठात् उसे नहीं छोड़ना चाहिए” यहाँ चार्वाकीय राजनीतिक विचार धारा का प्रवाह स्पष्ट दिखाई देता है। इस प्रकार गीता-शास्त्र पर भी जगह-जगह अति प्राचीन लौकायतिक विचारधारा का प्रभाव मिलता ही है, यदि गम्भीरतापूर्वक देखा जाय।

विष्णु-पुराण और चार्वाक मत

पुराणों की भी गणना “स्मृतियों” के ही अन्दर है जो कि “पुराण” इस नाम के ऊपर गहराई के साथ दृक्पात करने पर भी उचित प्रतीत होती है। यों तो आज “पुराण” शब्द का “पुराना” यही अर्थ प्रचलित है। तदनुसार प्राचीनतर सांस्कृतिक साहित्य ही प्रकृत “पुराण” शब्द का अर्थ समझा जाता है। किन्तु गम्भीरतापूर्वक इस ‘पुराण’ शब्द पर दृष्टिपात करने पर कुछ और अर्थ निकलता-सा ध्वनित होता है। इस शब्द को विवेचकीय दृष्टि से देखते हुए ऐसा प्रतीत होता है कि अति प्राचीन काल में “पुरा न” यह एक वाक्य था। जिसका अर्थ होता था “प्राचीन काल में नहीं होने वाला”। कहने का तात्पर्य यह कि वेद को लोग युग-युगान्तर से आने वाले अनादि-साहित्य मानते

(२६६३) असुर्या परमात्मभावमद्वयमपेक्ष्य देवादयोऽप्यसुरा ।

तेषां च स्वभूता लोका असुर्या ।

—ईशवास्योपनिषत् श्लो० ३, शकरभाष्य ।

(२६६४) सहज कर्म कौन्तेय । सदोषमपि न त्यजेत् ।

सर्वारम्भा हि दोषेण धूमेनाग्निरिवावृता ॥ ४८ ॥

—भगवद्गीता, अध्याय १८ ।

थे किन्तु अन्य साहित्य को वेद के समान वैसा नहीं मानते थे। इसी अर्थ की अमिव्यक्ति के लिए उन वेदेतर साहित्य को लोग “पुरा, न” इस वाक्य से कहते थे। धीरे-धीरे “पुरा” और “न” इन दोनों के बीच होने वाले उच्चारणगत व्यवधानहटते-हटते परिस्थिति यहाँ आ पहुँची कि लोग “पुरान” इस प्रकार एक पद समझने लगे। अतः व्याकरण के नियमानुसार “न” के स्थान में “ण” का उच्चारण होने लगा। फलतः “पुराण” यह एक पद बन गया। इस शाब्दिक परिस्थिति की नवीनता के होते हुए भी इसकी आर्थिक परिस्थिति पूर्ववत् सुस्थिर रही। तदनुसार आज भी वेदेतर व्यास-निर्मित रूप में प्रथित विशाल साहित्य “पुराण” शब्द से कहा जाता है। इस विशाल पुराण-साहित्य के अन्दर यहाँ केवल विष्णु-पुराण को ही प्रकृत विवेचन के लिए इसलिए लिया जा रहा है कि सर्व-दर्शन-सग्रहकार आचार्य माधव ने अपने उक्त सग्रह ग्रन्थ के अन्दर सर्वप्रथम चार्वाक-दर्शन लिखते हुए इस पुराण के अनेक वाक्यों को यथावत् ग्रहण किया है। विष्णु-पुराण के तृतीय अंश के सत्रहवें अध्याय में माया-मोह के प्राकट्य का वर्णन किया गया है। और इस अध्याय के अन्त में यह कथा आयी है कि भगवान् विष्णु ने अपने शरीर से माया-मोह को उत्पन्न करके दैत्यों से उपद्रुत देवताओं को सम्बोधित करते हुए उनसे यह कहा कि यह माया-मोह सारे दैत्यों को मोहित कर डालेगा तब ये वेदमार्ग-बहिष्कृत होकर मारे जायेंगे। अब कोई डरने की बात नहीं। क्योंकि यह माया-मोह तुम लोगों के साथ आगे-आगे चलेगा। देवगण विष्णु को प्रणाम करके माया-मोह को आगे करके वहाँ से चल पड़े। इसके अनन्तर १८ वे अध्याय में इस प्रकार वर्णन उपलब्ध है कि उस माया-मोह ने नर्मदा के किनारे तपस्यारत असुरों को देखा। और उनसे यह पूछा कि आप लोग ऐहिक-फल के लिए तपस्या कर रहे हैं या पारलौकिक फल के लिए ? जब उन लोगों ने यह बतलाया कि^{१५} “पारलौकिक फल चाहते हैं” तब माया-मोह ने उन लोगों से यह कहा कि जो मैं कहता हूँ वैसा करो तो तुम लोग मुक्त हो जाओगे।^{१६} इस प्रकार कह कर माया-मोह ने इस प्रकार

(२६७) पारत्र्यफललाभाय तपश्चर्या महामते ।

अस्माभिरियमारब्धा किंवा तेऽत्र विवक्षितम् ।

—विष्णुपुराण, अंश ३, अध्याय १८ ।

(२६८) एव प्रकारंबहुभियुक्तिदर्शन-चर्चितं ।

महामोहेन ते दैत्या वेदमार्गविपाकृता ॥

अल्पैरहोभि सन्त्यक्ता तैर्वैत्यै शस्त्रयो ।

—विष्णुपुराण, अंश ३, अध्याय १८ ।

वेद-विरुद्ध आचरणों का उन्हें उपदेश दिया कि कुछ ही दिनों में वे सारे के सारे सर्वथा वैदिक आचरणों से बहिर्मुख हो चले। पारस्परिक उपदेश से उनकी सख्या बढ़ चली। रक्ताम्बर-वारी उस माया-मोह ने उन अन्य असुरों से भी जाकर इस प्रकार समझाया कि यदि आप लोग स्वर्ग या अपवर्ग चाहते हैं तो सर्वथा पशुवध-आदि-घटित वैदिक धर्मों का त्याग करें। इस प्रकार माया-मोह से उपदिष्ट होने वाले उन लोगों के अन्दर कोई वेदनिन्दक बना तो कोई देवनिन्दक। कुछ यागयज्ञ की निन्दा करते थे तो अन्य कुछ लोग ब्राह्मणों की निन्दा। वे आपस में इस प्रकार उपदेश देने लगे कि “यह कथन^{१९८} उचित नहीं कहा जा सकता कि हिंसा अर्थात् यज्ञगत पशुवध धार्मिक है। आग में व्यर्थ जलाये गये हव्य पदार्थ फल-प्रद होते हैं” यह कथन वच्चों का ही हो सकता है। अनेक^{१९९} यज्ञों को करके इन्द्र आदि बने हुए देवता भी यदि शमी आदि काठ खाए तो उनसे अच्छे तो पत्रमोजी पशु ही कहे जायेंगे।^{२००} यज्ञ में मारे गये पशु आदि यदि स्वर्ग प्राप्त करें तो यजमान अपने पिता को ही यज्ञ-पशु बना कर क्यों न उसे मारता? दूसरों के खाने से यदि दूसरे तृप्त हो तो प्रवासी यात्री पाथेय का मार क्यों डोए? उसके घर वाले उसका श्राद्ध कर डालें? श्राद्ध याग-यज्ञ आदि के प्रचलन का आवार केवल श्रद्धा ही है अतः उनमें कोई तात्त्विकता नहीं। इसलिए उन याग आदि के प्रति उपेक्षा ही उचित है। आप्त वाक्य यों ही कही आकाश से नहीं टपक पड़ते अतः मुझे एव आपको तथा औरों को भी यही चाहिए कि वे युक्तियुक्त वाक्यों का ही आदर किया करें। माया-मोह से प्रबोधित होकर जब वे लोग इस प्रकार की विचारधारा में बह चले तब उन्हें बुद्धिभ्रष्ट देख कर देवताओं ने उनपर युद्धात्मक आक्रमण कर डाला। प्राप्तन धर्म-केवच नष्ट हो जाने के कारण अधिकतर वे दैत्य लोग मारे गये। और जो कुछ इधर-उधर खिसक कर बच गये वे त्रयी-मन्त्रर-रहित हो जाने के कारण दिगम्बर बन गये।” इस उपाख्यान को आधार करके ही मातृ ने चार्वाक दर्शन का स्वरूप निर्णय किया है जिसका विशेष स्पष्टीकरण आगे होगा। यदि विचार के साथ इस उपाख्यान को देखा जाय तो

(२६६) नंत्युक्तिसह वाक्य हिंसा धर्माय चेष्ट्यते ।

हर्वाप्यनलदग्धानि फलापेत्यर्भकोदितम् ॥

(२७०) यज्ञरतेकरिन्द्रत्वमवाप्येन्द्रेण भुज्यते ।

शम्पादि यदि चेत्काष्ठ तद्वर पत्रभुक् पशु ॥

(२७१) निहतस्य पशोर्यज्ञे स्वर्गप्राप्तिर्यदीष्यते ।

स्वपिता यजमानेन किं नु तस्मान्न हन्यते ॥

यहाँ चार्वाक या लोकायत किंवा लोकायतिक की चर्चा विलकुल नहीं आयी है। नग्न अर्हत आदि शब्दों के प्रयोग से जैनो की, तथा “विज्ञान ही सत्त्व है” इस प्रकार उपदेश की, मध्य में चर्चा के कारण क्षणिक-विज्ञान को ही तत्त्व मानने वाले योगाचार साम्प्रदायिक वीद्वो की भी चर्चा आयी है। हाँ, यह एक बात आयी है कि—अन्य दैत्यों को भी माया-मोह ने पथभ्रष्ट कर उपदेश दिया एवं उन्होंने आपस में भी उपदेश देकर वेद-विरोधी विचारधारा को फैलाया। क्या इतने से ही इस उपारयान को चार्वाक मत का भी उद्गमक मानना उचित कहा जायगा ?

सर्व-दर्शन-संग्रह और चार्वाक मत

मान्यता एवं अमान्यता की बात को अलग रख कर केवल यदि यह विचार किया जाय कि सुश्रुतल रूप में चार्वाक मत का प्रतिपादन, ग्रन्थ-रूप में कहाँ प्राप्य है तो सर्व सम्मत उत्तर यही होगा कि सायण माधव रचित ‘सर्व-दर्शन-संग्रह’ का प्रथम अंश “चार्वाक-दर्शन” में ही। सायण माधव के चार्वाक-दर्शन को देखते हुए यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि ये महाभारत की पूर्ववर्णित चार्वाक-कथा एवं और विष्णु-पुराण के मायामोह-सम्बन्धी उपाख्यान से पूर्ण प्रभावित थे। मालूम ऐसा पड़ता है कि सर्वदर्शन-संग्रह-कार माधव वाल्मीकीय-रामायण-घटक उस राम-जावालि कथा से जिसका उल्लेख पहले किया जा चुका है परिचित नहीं थे। उन्हें यह अवश्य मालूम नहीं था कि राम ने चार्वाक मत को “आन्वीक्षिकी” कहा है। मुझे पूर्ण विश्वास है कि यदि उनकी दृष्टि उस ओर गयी होती, और साथ ही आचार्य कौटिल्य तथा वात्स्यायन के द्वारा की जाने-वाली आन्वीक्षिकी की प्रशंसा की ओर उनका ध्यान आकृष्ट हुआ होता तो वे अपने “चार्वाक-दर्शन” को अवश्य और रूप देते। साथ ही उनकी दृष्टि इधर भी सम्भवत नहीं गयी कि इस प्रकार के अति छिछली, लौकिक दृष्टि से भी धृणास्पद मतवाद को “दर्शन” जैसे पवित्र शब्द से कैसे कहा जा सकता ? उन्होंने अपने चार्वाक-दर्शन के अन्दर विष्णु-पुराण-गत उक्त माया-मोह-सम्बन्धित उपाख्यान से कुछ श्लोको को लेते हुए ज्ञान पुरस्सर कुछ शब्द मात्र का परिवर्तन किया है ऐसा दोनों जगहों के श्लोक-पाठों को मिला कर देखने पर स्पष्ट प्रतीत होता है। सम्भवत उन्होंने ऐसा इसलिए किया कि वे श्लोक चार्वाक-दर्शन के आचार्य रूप से प्रसिद्ध बृहस्पति के माने जा सकें। उन्होंने उन श्लोको को बृहस्पति का ही बतलाया है। यह भी एक ध्यान देने योग्य बात है कि चार्वाक को उन्होंने नास्तिक-शिरोमणि कहा है परन्तु विष्णु-पुराण की जिस उक्त कथा को उन्होंने

(२७२) बृहस्पति-मतानुसारिणा नास्तिक-शिरोमणिना चार्वाकेण... ।—सर्व-दर्शनसंग्रह, चार्वाक-दर्शन।

मूल मिति रूप में ग्रहण करके निजी रञ्जना के द्वारा एक अवाञ्छनीय दार्शनिक रूप दिया है, वहाँ चार्वाक या लोकायत, अथवा लौकायतिक के नाम तक का उल्लेख नहीं पाया जाता है। नग्न की चर्चा वहाँ मुख्य रूप से पायी जाती है जिससे दिगम्बर जैन अभिप्रेत प्रतीत है, एव बीच में एक जगह क्षणिक-विज्ञान की भी चर्चा आयी है जिससे एक बौद्ध-सम्प्रदाय भी अभिप्रेत प्रतीत होता है। यदि वहाँ आये हुए “अन्य दैत्य असुर लोग भी वेद मार्ग से च्युत होकर नष्ट हुए” एतदिभिप्रायिक कथन के अनुसार उन्होंने “अन्य” के अन्दर चार्वाक को लिया, तो उन्हें चार्वाक को नास्तिक-शिरोमणि नहीं कहना चाहिए था। क्योंकि अमुख्य रूप से गृहीत होने वाले व्यक्ति को “शिरोमणि” कह कर मुख्य कहना कैसे सगत कहा जा सकता ?

इनके चार्वाक-दर्शन में यह भी परिस्थिति देखी जाती है कि जिसको उन्होंने चार्वाक पक्ष की ओर से प्रमाण रूप में उपस्थित किया है उस पक्ष से ही उसे “आमाणक” कह कर प्रामाण्यच्युत कर डाला है। कहने का तात्पर्य यह कि ये इस ओर नहीं ध्यान देते पाये जाते हैं कि जिससे मैं अनुमान आदि को सर्वथा अप्रमाण मानने वाला बतला रहा हूँ उसकी ओर से लोकोक्ति रूप आमाणक को कैसे प्रमाण बतलाया जा सकता ? माघव ने जो कुछ अपनी ओर से विवेचन किया है वह है मुख्यतः प्रमाण-विवेचन। उसके अन्दर आपने व्याप्ति को दुर्वोध^{२५} बता कर अनुमान का खण्डन किया है। ऐसा उन्होंने इसलिए किया है कि तादात्म्य एव कार्य-कारण-भाव-मूलक व्याप्ति के निर्णय को बौद्ध-पक्ष से सुलभ बतला कर अव्यवहित-उत्तर द्वितीय-दर्शन रूप में वर्णनीय बौद्ध दर्शन के द्वारा इस चार्वाक-दर्शन का खण्डन किया जा सके। कहने का तात्पर्य यह कि वे अन्तिम शाकर-दर्शन को छोड़ कर किसी भी दर्शन को लिखते समय उस दर्शन की ओर से उतना ही लिखना चाहते हैं जिसमें अव्यवहित परवर्त्ती रूप में उपन्यसनीय दर्शन के अम्युदय में किसी प्रकार की बाधा नहीं उदित होकर साहाय्य प्राप्त हो। ऐसी परिस्थिति में ऐसे लेखक को पूर्व दर्शनों का मच्चा लेखक कहा जाय या नहीं ? यह सम्भवतः अवश्य विचाराधीन माना जायगा। जट्ट को न मनाने पर जागतिक प्रत्यक्षमिद्व विचित्रता के सम्बन्ध में प्रश्न उठा कर जो उन्होंने चार्वाक की ओर से स्वभाव-वाद का आश्रय करते हुए उत्तर दिया है वह भी “कही का ईंट कही का रोड़ा” इस लोकोक्ति को ही चरितार्थ करना हुआ प्रतीत होता है। चार्वाक-मिद्वाल को तात्त्विक सिद्धान्त मानना आवश्यक है। अन्यथा प्रदर्शित बान्मीकीय-गमायणगत राम-भरत-

(२७३) धूमधूमध्वजयोरविनाभावोऽस्तोतिवचनमात्रे मन्वादिवद्विश्वासाभावात् ।

—सर्वदर्शनसंग्रह, चार्वाकदर्शन ।

सवाद एव राम-जावालि-सवाद अनुपपन्न हो उठेगा। क्योंकि राम ने स्पष्ट रूप में लोकायत-बुद्धि को आन्वीक्षिकी कहा है। मनु ने भी ^{१३५} “हेतुक” कह कर चार्वाक पर ही आक्षेप किया है उससे भी यही सिद्ध होता कि चार्वाक-सिद्धान्त स्वभाववादी नहीं है। ज्योतिष्यो कि स्वयं ^{१३६} स्वभाववादी व्यक्ति औरों से भी किसी विषय के सम्बन्ध में ऐसा प्रश्न नहीं उठा सकता कि “ऐसा क्यों”। इसके अतिरिक्त यह भी एक ध्यान देने की बात है कि अपने द्वारा निर्धारित चार्वाक-दर्शन के स्वरूप को प्रामाणिक सिद्ध करने के लिए उपस्थापित साढ़े ग्यारह श्लोकों के उल्लेख के अव्यवहित पूर्व जो माधव ने सिद्धवत् रूप में यह कहा है कि “तदेतत्सर्वं बृहस्पतिनाप्युक्तम्” “ये सारी बातें बृहस्पति ने भी कही हैं” इसे तब तक कैसे सत्य माना जाय जब तक ठीक इन्हीं आनुपूर्वियों में ये श्लोक बृहस्पति द्वारा उक्त रूप में अन्वेषको को उपलब्ध न हो जायें ? इन श्लोकों के अन्दर चार श्लोक यहाँ बिल्कुल मिलते जुलते अति अल्प शाब्दिक-भावा-परिवर्तन-युक्त रूप में विष्णुपुराण में उपलब्ध हैं यह बात पहले भी बतलायी जा चुकी है। अन्य भी श्लोक उनके स्वकल्पित अथवा उक्त “कहीं का ईंट कहीं का रोड़ा” को ही चरितार्थ करने वाले-से प्रतीत होते हैं यह बात पहले भी बतलायी जा चुकी है। जिन श्लोकों के सम्बन्ध में ये बातें की जा रही हैं उनका सरल अर्थ इस प्रकार है—

“न स्वर्ग है और न अपवर्ग, साथ ही परलोक तक से सम्पर्क शील कोई आत्मा भी नहीं है। इसलिए वर्ण आश्रम सम्बद्ध क्रियाएँ भी फलप्रद नहीं हैं। १। अग्नि-होत्र, तीनों वेद, त्रिदण्ड-धारण और भस्म-लेपन, ये सभी प्रजापति ब्रह्मा के द्वारा बुद्धि पौरुषहीन निरुपाय जनो के लिए एक प्रकार जीविका के रूप में प्रवर्तित हैं। २। ज्योति-ष्टोम यज्ञ में मारा गया पशु यदि स्वर्ग जायेगा ? तो यजमान के द्वारा यजमान का पिता ही क्यों न यज्ञ में, पशुस्थानापन्न रूप में मारा जाता है ? ३। श्राद्ध यदि मरे हुए व्यक्तियों को भी तृप्ति पहुँचाये, तो तेल, बुते हुए दीप की शिखा को क्यों न बड़ा दे ? ४। झर के यात्रियों को व्यर्थ पाथेय नहीं ढोना चाहिए। क्योंकि घर वाले उसके नाम श्राद्ध

(२७४) हैतुकान्वकवृत्तींश्च वाङ्मात्रेणापि नार्चयेत् ।

—मनुस्मृति ।

(२७५) अग्निहोत्रो जलं शीतं समस्पर्शस्तथाऽनिल ।

केनेद चित्रितं ? तस्मात्स्वभावात्तद्व्यवस्थितिः ॥

—सर्वदर्शनसंग्रह, चार्वाक-दर्शन ।

(२७६) अग्निहोत्रं त्रयो वेदा त्रिदण्डं भस्मगुण्ठनम् ।

बुद्धिपौरुषहीनाना जीविकेति बृहस्पतिः ॥

दे देंगे जिससे उसे अनिवार्य रूप से तृप्ति प्राप्त हो ही जायेगी । ५। यहाँ दिये गये दान से यदि स्वर्गस्थ व्यक्ति को तृप्ति मिले तो मकान के नीचे महल में दिया गया देय, मकान के छत पर बैठे हुए व्यक्ति को क्यों नहीं मिलता ? ६। मनुष्य को चाहिए कि ^{२००} जब-तक जीवित रहे सुख से जीवित रहे । ऋण भी करके धी पीये । क्योंकि भस्मीभूत देह का पुनः कैसे आगमन हो सकता ? ७। देह से विनिर्गत जीव यदि स्वर्ग आदि परलोक जाता है तो बन्धु-बान्धव के स्नेह के कारण लौट कर चला क्यों न आता है ? ८। इसलिए ये सारी बातें ब्राह्मणों के द्वारा अपनी जीविका चलाने के लिए गढ़ ली गयी हैं कि मरे व्यक्ति के लिए श्राद्ध करना चाहिए । ९। माण घूर्त और राक्षस ये तीन ही वेद के रचयिता हैं । जर्फरी तुर्फरी इत्यादि पण्डितों की निरर्थक वाणी है । १०। माणों ने ही वेद के अन्दर ऐसा कहा है कि अश्वमेधीय अश्व-शिश्न यजमान-पत्नी-द्वारा ग्राह्य है । ऐसे माणों के द्वारा ही ऐसी अन्य बातें भी बहुत-सी कही गयी हैं । ११। मास का भक्षण तो राक्षसों का ही काम कहा जा सकता है ।” इन श्लोकार्थों का उल्लेख इसलिए यहाँ किया जा रहा है कि इसके सम्बन्ध में थोड़ी आलोचना की जाय । क्योंकि बृहस्पति-उक्त के रूप में इसे ही माधव ने चार्वाक-मत-निर्धारण की आधार शिला माना है । इन कथनों के अन्दर एक-दो बातें बहुत ही ध्यान देने योग्य हैं । क्योंकि इसके प्रकाश में माधव के द्वारा निर्धारित चार्वाक मत को देखा जा सकता है । देखिए—जब विपक्षी की ओर से स्वयं माधव ने प्रश्न उठाया है कि अदृष्ट न मानने पर विचित्र जगत् की सृष्टि कैसे उत्पन्न होती है, तब उन्होंने चार्वाकीय-पक्ष से यह उत्तर दिया है कि स्वभाव ही उसका नियामक है । किन्तु आधार-शिलात्मक श्लोक-वाक्यों के अन्दर द्वितीय-श्लोक में कहा गया है कि घाता ब्रह्मा के द्वारा बुद्धि-भौषहीन व्यक्तियों के लिए जीवनोपाय रूप में ही जग्निहोत्र आदि चलाये गये हैं । बतलाइए एक ही चार्वाक-पक्ष से एक जगह विचित्र जगत् को स्वाभाविक कह कर जगत्-निर्माता ब्रह्मा का अस्वीकार, और अपरत्र उस ब्रह्मा का अस्तित्व-कथन क्या व्याहत नहीं प्रतीत होता है ? सातवें श्लोक के द्वारा यह कहा गया है कि जब तक जीजो सुख से जीओ ऋण करके भी धी पीओ” इत्यादि । इस श्लोक का उल्लेख सम्भवतः माधव ने चार्वाक-सिद्धान्त में प्राप्त होने वाली सामाजिक उच्छृङ्खलता के द्योतनाय किया है । और उम उक्ति को प्रायः चार्वाक की चर्चा करते हुए लोग बोल पड़ते हैं । परन्तु विचार करके देखने पर क्या इस वाक्य से उच्छृङ्खलता व्यक्त होती है ? कभी नहीं । यदि इसे चार्वाक-पक्षीय उक्ति थोड़ी देर के लिए मान

(२७७) यावज्जीवेत्सुखं जीवेत् ऋणं कृत्वा घृतं पिबेत् ।

भस्मीभूतस्य देहत्य पुनरागमनं कुत ? ॥

भी लिया जाय तो इससे उसकी अनुपादेयता नहीं सिद्ध की जा सकती। लोग न मालूम कैसे इस वाक्य से अर्थ निकालते हैं कि इस वाक्य के द्वारा ऋण लेकर उसे न चुकाने के लिए कहा गया है। क्योंकि व्याज के साथ पुनर्देय बन ही कहलाता है वस्तुतः ऋण। अतः जमी सुख के लिए ऋण-आदान का उपदेश दिया जाता है, तभी व्याज सहित उसकी परावर्तनीयता भी व्यक्त हो उठनी ही है। मस्मीभूत देह का पुनरागमन सम्भव नहीं, यह कथन भी पुनर्जन्म के अभाव-द्योतनार्थ नहीं कहा जाता है किन्तु वर्तमान शरीर के रक्षार्थ, यह बात सही माननी ही होगी। मस्मीभूत दृश्य स्थूल शरीर तो फिर नहीं मिलता, यह सही है, किन्तु इससे पञ्चाग्नि विद्या ^{१८} के आधार पर स्थिरीकृत पुनर्जन्म के स्वीकार में एव स्थूल-शरीरान्तर की प्राप्ति में बाधा, इस वाक्य के द्वारा वस्तुतः नहीं प्रतिपादित होती है। एक बात यह भी ध्यान देने योग्य है कि पहले चार्वाक-मत-वर्णन के प्रसंग में एक जगह उस पक्ष से यह कहा गया है कि मत्स्यभोजी व्यक्ति काँटेयुक्त मछलियाँ लाता ही है, तद्वत् दुःख-युक्त सुख भी उपादेय ही है। यहाँ के दृष्टान्त से यह स्पष्ट व्यक्त होता है कि सुखमात्र के इच्छुक चार्वाक के लिए मत्स्य-मास-भोजन वर्जित नहीं है। परन्तु उक्त आधार-गिलात्मक साढे ग्यारह श्लोको के अन्दर अन्तिम श्लोकार्द्ध के द्वारा उन्होंने चार्वाकीय मत के रूप में यह व्यक्त किया है कि “मास भक्षण राक्षसी कृत्य है”। क्या एक ही पक्ष से इस प्रकार विरुद्ध बातों को उपस्थित करना माघव जैसे महा-विद्वान् के लिए उचित प्रतीत होता है? एक और बात यहाँ ध्यान देने की यह है कि यहाँ चार्वाकीय पक्ष में मास भोजियों को चार्वाक की ओर से राक्षस कहा जा रहा है। किन्तु माघव ने जिस महाभारतीय एव विष्णु-पुराणीय उपाख्यान के आधार पर चार्वाकीय-मत का स्वरूप निर्धारण किया है उन दोनों स्थानों में चार्वाक को ही राक्षस एव दैत्य कहा गया है यह मानना होगा। समझें कि कुछ लोग इस सम्बन्ध में यह कहें कि दो परस्पर-विरोधी व्यक्ति आपस में एक दूसरे को राक्षस कह सकते हैं। ऐसा कहा ही करते हैं, तो इस पर वक्तव्य यह है कि राक्षस लोग अपने को राक्षस समझने में गर्व किया करते थे। रामायण में रावण को राक्षसेश्वर कहते हुए उनके प्रति आदर व्यक्त किया गया बहुशः प्रतीत होता है। तदनुसार महाभारतीय आख्यायिका के आधार पर राक्षस होने वाले चार्वाक साम्प्रदायिक कैसे यह कह सकते कि “मास खाना राक्षसों का कृत्य है, अनुचित है?” अतः यह स्पष्ट जैसा ही प्रतीत होता है कि सर्वदर्शन-संग्रहीय चार्वाक-मत सच्चा चार्वाक-मत नहीं।

(२७८) पञ्चम्यामाहुतावाप पुरुषवचसो भवन्ति ॥ १ ॥

—छान्दोग्योपनिषत्, खण्ड ६।

इस प्रकार बतलाया गया है^{१८०} लोकायतो का कहना यह है कि न देवों का अस्तित्व है और न निर्वृत्ति अर्थात् स्वर्ग या अपवर्ग है। वर्म और अवर्म भी नहीं है और इसलिए उनके फल भी नहीं हैं। चार्वाकीय दल के लोग किसी स्त्री से यह कहते हैं कि हे भद्रे^{१८१} जितना तुम देखती हो उन्हें ही प्रामाणिक समझो। शास्त्र के आधार पर जो लोग स्वर्ग-अपवर्ग पाप-पुण्य आदि का बहुत उपदेश देते हैं उसे तुम भयानक जगली जन्तु शेर आदि के पाँव के समान समझो। हे रमणी ? खाओ, पीओ, मँज मारो, जो बीत जायेगा वह तेरा न होगा। गया समय फिर लौटता नहीं। जब तक यह शरीर समुदय अर्थात् वर्द्धिष्णु है फलतः युवावस्था युक्त है, तभी तक वास्तविक है। और पृथिवी, जल, तेज, तथा वायु ये चार भूत ही हम चार्वाकियों के मत में तत्त्व हैं। ये स्वयं चैतन्य के आश्रय हैं। इन्हें समझने के लिए प्रमाण अर्थात् प्रमाज्ञान हम चार्वाकियों के मत में केवल इन्द्रिय-जन्य अर्थात् प्रत्यक्ष ही मान्य है। पृथिवी आदि भूतों का सघात होने पर देहादि का सभव होता है। मद्य के अग्न भूत भात आदि के सड़ने से मद-शक्ति के समान भौतिक देहों में आत्मता होती है अर्थात् चैतन्य होता है। इसलिए दृष्ट ऐहिक फलों को छोड़ कर जो, लोग अदृष्ट पारलौकिक फलों के लिए प्रवृत्त होते हैं यह उनकी अत्यन्त विमूढता है, अर्थात् अज्ञान है, ऐसा चार्वाको ने माना है। साधनीय देवपूजन आदि आचरण^{१८२} और निवृत्ति अर्थात् त्याग से जो कुछ लोगों को प्रसन्नता होती है वह शून्य के अतिरिक्त और कुछ नहीं अतः वह निरर्थक है।” ग्रन्थ कर्ता हरिभद्र सूरि कहते हैं कि लोकायत मत का भी मैंने सक्षिप्त परिचय दे दिया। अब इसका विस्तृत तात्पर्यार्थ बुद्धिमान् लोग स्वयं पर्यालोचना के सहारे निकाल डालेंगे। इसके टीकाकार मणिभद्र ने हरिभद्र सूरि के द्वारा प्रयुक्त लोकायत शब्द का अर्थ किया है^{१८३}

(२८०) लोकायता वदन्त्येव नास्ति देवो न निर्वृत्ति ।

धर्माधर्मौ न विद्येते न फल पुण्यपापयो ॥ १ ॥

—षड्दर्शन समुच्चय, चार्वाक मत ।

(२८१) एतावानेव लोकोऽयं यावानिन्द्रियगोचर ।

भद्रे ! वृक्षपद पश्य यद्वदन्ति बहुश्रुता ॥ २ ॥

—षड्दर्शन समुच्चय, चार्वाक मत ।

(२८२) साध्यवृत्तिनिवृत्तिभ्यां या प्रीतिर्जायते जने ।

निरर्था सा मता तेषां सा चाकाशात् परा नहि ॥

—षड्दर्शन समुच्चय, चार्वाक मत ।

(२८३) “लोकायता नास्तिका”

—षड्दर्शन समुच्चय टीका, चार्वाक मत ।

“नास्तिक”। इससे यह स्पष्ट हो सकता है कि जैन लोग अपने को नास्तिक नहीं मानते। उनके मत में चार्वाक नास्तिक हैं। यहाँ एक बात और भी ध्यान रखने की यह है कि हरिभद्र के मतानुसार आस्तिक, एव नास्तिक दोनों दर्शनो की सख्या, मिला कर छ मात्र है। उनके अन्दर यदि न्याय और वैशेषिक इन दोनों को अलग अलग दर्शन माना जाय तब चार्वाक को दर्शन माने बिना ही दर्शन में षट्त्व सम्पन्न हो उठता है। अतः तब चार्वाक कोई दर्शन नहीं मानना चाहिए। और न्याय तथा वैशेषिक इन दोनों को एक ही दर्शन माना जाय तो दर्शन की सख्या तब तक छह नहीं हो सकती जबतक चार्वाक को भी एक स्वतन्त्र दर्शन न मान लिया जाय। अतः चार्वाक मत की दार्शनिकता, पाक्षिक है। मणिभद्र के समान हरिभद्र-रचित उक्त षड्दर्शन-समुच्चय के एक दूसरे टीकाकार हैं गुणरत्न। इन्होंने चार्वाक मत के स्वरूप को अतिविकृत चतलाया है। मणिभद्र ने जहाँ लोकायत को नास्तिक मात्र कह कर सन्तोष किया है वहाँ गुणरत्न ने नास्तिक का स्वरूप परिचय किस प्रकार दिया है—देखिए—“अब लोकायत-मत कहा जाता है। पहले नास्तिको का स्वरूप बतलाता हूँ। नास्तिक लोग कापालिक होते हैं। शरीर में भस्म लगाते हैं। योगी हुआ करते हैं। इनकी एक ही कोई स्वतन्त्र जाति नियत नहीं होती। ये ब्राह्मण से लेकर अन्त्यज जाति तक के कोई भी होते हैं। वे जीवात्मा, पुण्य, पाप आदि मानते नहीं। इस समग्र जगत् को वे पृथिवी जल तेज और वायु स्वरूप भूत चतुष्टयात्मक ही मानते हैं। नास्तिको का एक दल ऐसा भी है जो कि जगत् को चतुर्भूतात्मक न मानता है। क्योंकि भूतो की सख्या पृथिवी, जल, तेज और वायु, इस प्रकार चार न मान कर वह पृथिवी जल तेज वायु और आकाश इन पाँच भूतो को मानता है। उसके मत में मदशक्ति के समान चैतन्य भी भूतो से ही उत्पन्न होता है। जीव भी जल-बुद्बुद् के समान भौतिक ही है। चैतन्य-विशिष्टकाय अर्थात् शरीर है पुरुष। वे नास्तिक लोग मद्य एव मांस का उपभोग करते हैं। माता आदि अगम्य स्त्रियों के साथ भी सम्भोग करते हैं। प्रतिवर्ष किसी भी दिन आपस में मिल कर नाम-निर्गम के अनुसार स्त्री सम्भोग करते हैं। धर्म को काम से अलग मानते नहीं। उन नास्तिको के नाम हैं “चार्वाक” “लोकायत” इत्यादि। जो चर्वण करे अर्थात् मन-माना खाय, तत्त्वतः पुण्य पाप आदि माने नहीं वे कहलाते हैं—चार्वाक। लोक का अर्थ विचार शून्य माघारण जन, उसके समान आचरण करने वाले, उनके समान आचरण करने वाले कहलाते हैं लोकायत एव लौकायतिक भी। इन लोगों का मत यत बृहस्पति के द्वारा प्रवर्तित है अतः ये ‘बार्हस्पत्य’ भी कहलाते हैं” ?

यों तो उक्त जैन विद्वानों द्वारा इस प्रकार किये जाने वाले हृदयोद्गार से स्पष्ट रूप में केवल यही देवने को मिलता है कि इन लोगों के द्वारा चार्वाको की बड़ी निन्दा की गयी

है। यदि वे सचमुच ऐसे ही थे तो इन विद्वानों ने उचित ही इस प्रकार निन्दा की है। और नहीं तो इसका कारण धार्मिक असहिष्णुत्व भी हो सकता है जैसा कि प्रायः देखा ही जाता है। किन्तु गम्भीरतापूर्वक इन जैन-विद्वानों की इन बातों को देखने पर अनेक अपेक्षित बातें प्रकाश में आती हुई दिखाई देती हैं। एक यह कि ये जैन विद्वान् चार्वाक की दर्शनता के सम्बन्ध में ही प्रथमतः एक मत नहीं हैं। क्योंकि मणिभद्र ने कहा है कि न्याय और वैशेषिक इन दोनों की एक दर्शनता की मान्यता पक्ष में ही चार्वाक को दर्शनता है। परन्तु द्वितीय व्याख्याकार गुणरत्न इसके विपरीत निश्चयशील दीख पड़ते हैं। क्योंकि चार्वाक और लोकायत शब्दों की जो उन्होंने व्याख्या की है उसके अन्दर चार्वाक सिद्धान्तियों को जनसाधारण न मान कर आचरणतः जनसाधारण तुल्य कहा गया है। इससे गुणरत्न का अभिप्राय स्पष्ट रूप से यह प्रतीत होता है कि लौकायतिक^{२८} लोग निर्विचार जनसाधारण के अन्दर तो नहीं थे किन्तु उनका आचरण निर्विचार जनसाधारण के समान बुरा था। गुणरत्न के इस अभिप्राय को मान लेते पर यह मान्य हो उठता है कि उस समय भी चार्वाकियों की दार्शनिक विचारधारा तो उन्नत ही थी किन्तु उनके आचरण गिर गये थे। दूसरी बात यहाँ यह ध्यान-योग्य प्राप्त होती है कि गुणरत्न ने जो यह कहा है कि ये^{२९} नास्तिक कापालिक होते हैं। इस कथन को विष्णु पुराणगत माया-मोह के उपाख्यान के साथ मिलाने पर कुछ सामंजस्य प्रतीत-जैसा होता है। क्योंकि वहाँ विष्णु के द्वारा आविर्भावित उक्त माया-मोह को रक्ताम्बर अर्थात् लाल कपड़ा पहनने वाला कहा गया है। कापालिक लोग शाक्तता के अभिव्यक्त्यर्थ लाल ही कपड़ा नियमतः पहनते हैं। तीसरी बात यहाँ यह ध्यान देने योग्य प्रकाश में आती है कि चार्वाक-सिद्धान्त सचमुच दो विचारधाराओं से गुजर रहा था। कहने का तात्पर्य यह कि “वाल्मीकीय रामायण और चार्वाक सिद्धान्त” इस शीर्षक विवेचन के अवसर पर जो यह बतलाया गया है कि रामायण के अध्ययन से प्रतीत यह होता है कि चार्वाक विचार धारा दो प्रमेदों में विभक्त थी उसकी पुष्टि गुणरत्न के द्वारा भी की जाती हुई पायी जाती है। क्योंकि इन्होंने यह स्पष्ट कहा है कि “कुछ चार्वाक आकाश को भी तत्त्व मान कर भूतों की सख्या पाँच मानते हैं।” आकाश को एक स्वतन्त्र तत्त्व मानने का अर्थ होता है अनुमान को भी प्रमाण मानना। जैसा कि यहाँ विस्तार

(२८४) लोका निर्विचारा, सामान्या तद्वदाचरन्ति स्मेति लोकायता ।

लौकायतिका इत्यपि । बृहस्पतिप्रणीतमतत्वेन बार्हस्पत्यादिव ।

—षड् स गुण० टीका ।

(२८५) नास्तिका कापालिका भस्मोद्धूलनपरा योगिन ब्राह्मणाद्यन्तजाताश्च केचन नास्तिका भवन्ति ।

—षड् स गुण. टीका ।

पूर्वक वर्णित हो चुका है। अनुमान की प्रमाणता दो प्रकारों से मान्य हो सकती है। एक तो उस प्रकार जैसा कि प्रत्यक्षान्तर्गत रूप में ही अनुमान आदि को प्रमाण बतलाया जा चुका है। अतिरिक्त रूप से प्रमाणता के अभ्युपगम पक्ष में गौतमीय न्याय कणादीय न्याय अर्थात् वैशेषिक और बाह्यास्तित्ववादी बौद्धों का न्याय भी चार्वाक धारा के अन्तर्गत हो जाता है। जिसकी पुष्टि राम कथित “आन्वीक्षिकी” सज्ञा से भी होती है। और ऐसा सोचने पर मणिमद्र का यह कथन भी अशत सत्य होता दिखाई देने लगता है कि चार्वाक कोई स्वतन्त्र दर्शन नहीं। एक विस्तृत पुस्तक सूची में “तर्करहस्यदीपिका” नामक चार्वाक ग्रन्थ का उल्लेख मिला है किन्तु उसकी उपलब्धि नहीं हुई है। अतः यह भी निर्णय कठिन है कि उसके रचयिता जैन गुणरत्न हैं या अन्य। इसी प्रकार एक जयन्तरचित “न्यायमञ्जरी” नामक चार्वाक ग्रन्थ का भी उल्लेख मिला है किन्तु उसके सम्बन्ध में भी और कोई जानकारी प्राप्त नहीं है।

आचार्य कौटिल्य और लोकायत-मत

आचार्य कौटिल्य का अर्थशास्त्र अत्यन्त मान्य है। उसके अन्दर आचार्य ने अपने ठोस विचार उपस्थित किये हैं। अन्वेषकों को यहाँ अनायास ऐसी भी बातें मिल जाती हैं जो अन्यत्र मिलती नहीं, जिन यहाँ भी देख लिया जाय कि आचार्य कौटिल्य इस विवेच्य चार्वाक-दर्शन के सम्बन्ध में अपना क्या और कैसा दृष्टिकोण रखते हैं? तो विद्वानों का विवेचन उपस्थित करते हुए वे कहते हैं कि “विद्याएँ चार हैं जिनके नाम हैं^{१८८} आन्वीक्षिकी, त्रयी, वार्ता और दण्डनीति।” इसके अनन्तर ही इसके सम्बन्ध में आप मनु के अनुयायियों का मन बतलाते हुए कहते हैं कि “मानव लोग किन्तु वार्ता, त्रयी और दण्डनीति ये तीन ही विद्याएँ मानते हैं। क्योंकि आन्वीक्षिकी भी त्रयी के ही अन्दर अन्तर्भुक्त है” इसके अव्य-चहित उत्तर आपने इसके सम्बन्ध में बृहस्पतिको मत उपस्थित करते हुए यह कहा है कि “वार्ता और दण्डनीति ये दो ही विद्याएँ हैं। क्योंकि त्रयी तो लोक-यात्राविशों के लिए

(२८६) पूना से प्रकाशित सटीक सर्वदर्शनसंग्रह के साथ मुद्रित दार्शनिक पुस्तक सूची देखिए।

(२८७) आन्वीक्षिकी त्रयीवार्ता दण्डनीतिश्चेति विद्या। वार्ता त्रयी दण्डनीति-श्चेति मानवा। त्रयी विशेषाह्यान्वीक्षिकीति। वार्ता दण्डनीतिश्चेति बाह्यस्पत्या। सम्भरणमात्र हि त्रयी लोकरूपात्राचिद। दण्डनीतिरेका विद्येन्योशनमा। चतन्त्र एव विद्येति कौटिल्य।

—कौटिल्य अज्ञा विद्यादेश प्रकरण।

सवरण अर्थात् आवरण मात्र है” । दैत्य गुरु शुक्र के मत का उल्लेख करते हुए आप का कहना यह है कि “औशनस लोग केवल एकमात्र दण्डनीति को ही विद्या मानते हैं” परन्तु अपना मत इस सम्बन्ध में बतलाते हुए कौटिल्य ने यह कहा है कि “आन्वीक्षिकी आदि उक्त चारों विद्याएँ स्वतन्त्र रूप से मान्य हैं” । इन विद्याओं के प्रयोजन एवं स्वरूप आदि बतलाते हुए आचार्य कहते हैं कि इन विद्याओं के द्वारा धर्म और अर्थ को पहचानना चाहिए यही विद्याओं का है विद्यात्व । सांख्य योग और लोकायत ये हैं आन्वीक्षिकी ।^{१८८} धर्म और अधर्म का प्रतिपादन मुख्यतः त्रयी में है । अर्थ और अनर्थ का प्रतिपादन वार्त्ता शास्त्र के अन्दर होता है और नीति अनीति का विचार दण्ड-नीति में । अब आन्वीक्षिकी का, जिसके अन्दर उन्होंने लोकायत की भी गणना की है प्रयोजन बतलाते हुए आप क्या कहते हैं देखिए । वे कहते हैं कि धर्म अधर्म, अर्थ अनर्थ, और नीति अनीति अर्थात् न्याय अन्याय को दृष्टि में रखते हुए उक्त त्रयी वार्त्ता और दण्डनीति इनके स्थानानुसार होने वाले बलाबल-भाव को हेतुओं अर्थात् तर्कों के द्वारा देखने वाली अर्थात् विषय करने वाली आन्वीक्षिकी लोकोपकारक है । आन्वीक्षिकी ही एक ऐसी वस्तु है जो कि क्या व्यसन और क्या अभ्युदय अर्थात् क्या आपत्ति और क्या समृद्धि दोनों समय बुद्धि को सन्तुलित रखती है, ठिकाने रखती है । ज्ञान के साथ साथ वाणी को भी निर्मल बनाती है ।” कौटिल्य के इस कथन को राम के द्वारा लोकायत को दी गयी आन्वीक्षिकी सज्ञा के साथ मिला कर देख लेने पर लोकायत का प्राचीन स्वरूप कैसा प्रतिष्ठित एवं यौक्तिक होगा ? इस पर प्रकाश अवश्य पड़ता है । आन्वीक्षिकी की महत्ता का वर्णन करते हुए कौटिल्य ने और भी बहुत कुछ कहा है । वे कहते हैं कि यह आन्वीक्षिकी^{१८९} सारी विद्याओं के लिए प्रदीप है अर्थात् उनके यथार्थ स्वरूप का प्रकाशक है और सारे कर्मों का उपाय है । अर्थात् आन्वीक्षिकी के द्वारा परिशुद्ध व्यक्ति, यथार्थ उपाय का आश्रयण कर पाता है । एवं यह आन्वीक्षिकी ही सारे धर्मों का आश्रय है अर्थात् उसकी आधारशिला है । गौतमीय न्यायदर्शन के माप्यकार वात्स्यायन ने भी कौटिल्य की इस उक्ति को आश्रयण करके गौतमीय न्याय को आन्वीक्षिकी कह कर उसकी महत्ता का वर्णन किया है । आचार्य कौटिल्य ने दण्ड-

- (२८८) सांख्ययोगौ लोकायत चेत्यान्वीक्षिकी । बलाबले चैतासा हेतुभि-
रीक्षमाणा लोकस्योपकरोति । व्यसनेऽभ्युदये च बुद्धिमवस्थापयति ।
प्रज्ञावाक्यवैशारद्यं च करोति । —कौटि अ शा विद्योद्देश प्रकरण ।
- (२८९) प्रदीप सर्वविद्यानामुपाय सर्वकर्मणाम् ।
आश्रय सर्वधर्माणां शस्त्रदान्वीक्षिकी मता ॥

—कौटिल्य अर्थशास्त्र, विद्योद्देश प्रकरण ।

विवेचन के अवसर पर भी आन्वीक्षिकी का उल्लेख इस प्रकार किया है कि “दण्ड, आन्वीक्षिकी त्रयी और वार्ता इन सबके योग एव क्षेम का साधन है” योग कहा जाता है अप्राप्त की प्राप्ति को और क्षेम प्राप्त के संरक्षण को। यहाँ दण्ड को आन्वीक्षिकी की भी प्राप्ति और संरक्षण का साधन बतला कर दण्ड और आन्वीक्षिकी इन दो के बीच परस्परापेक्षा व्यक्त करते हुए कौटिल्य के द्वारा अति घनिष्ठ सम्बन्ध बतलाया गया है। यहाँ गभीरतापूर्वक सोचने पर ऐसा कुछ आभास मिलता-सा प्रतीत होता है कि “साख्य योग और लोकायत ये हैं आन्वीक्षिकी” इस उक्त कौटिल्य-कथन के अनुसार त्रिविध आन्वीक्षिकी के अन्दर प्रत्येक को धर्म अघर्म, अर्थ अनर्थ, और नीति अनिति” उनसे साधारण तथा सम्बन्ध होने पर भी योगात्मक आन्वीक्षिकी का घनिष्ठ सम्बन्ध है धर्म अघर्म से, साख्यात्मक आन्वीक्षिकी का घनिष्ठ सम्बन्ध है अर्थ अनर्थ से और लोकायतात्मक आन्वीक्षिकी का घनिष्ठ सम्बन्ध है नीति और अनिति से, इसलिए नीति-प्रवर्तन और अनिति-निवर्तन के द्वारा लोकायत-आन्वीक्षिकी दण्ड के साथ घनिष्ठ सम्बन्ध रखने वाली है। धर्म की सकुचित व्याख्या करने वाला धार्मिक पक्ष, दण्ड एव दण्डाश्रित राजनीति की निन्दा करता हुआ पाया ही जाता है। प्रायः शुष्क धार्मिकता का अभिमान रखने वाले लोग अपराधियों को भी दण्ड देने में हिचकते पाये ही जाते हैं। अतः दण्ड से घनिष्ठ सम्बन्ध रखनेवाली लोकायत आन्वीक्षिकी की निन्दा धार्मिक पक्ष से आरम्भ हुई हो तो कोई आश्चर्य की बात नहीं। हमने जो लोकायत को बहुशः दण्डनीति-दर्शन, फलतः राजदर्शन कहा है इसका मुख्य कारण यही है।^{३५} दण्ड के सम्बन्ध में कौटिल्य ने अन्य मतों के उल्लेख के साथ अपना यह स्थिर मत व्यक्त किया है कि “तीक्ष्ण दण्ड से प्राणी उद्विग्न हो उठते हैं। मृदु दण्ड परिमवप्रद होता है। उचित दण्ड की पूजा होती है। समझदारी के साथ विहित दण्ड प्रजाओं को धर्म, अर्थ और काम तीनों से युक्त बनाता है। अविचारित और इसीलिए दुष्प्रणीत अर्थात् अनुचित दण्ड त्यागी, वानप्रस्थ एव सन्यासियों को भी उद्विग्न कर डालता है। गृहस्थों की तो बात क्या? विलकुल दण्ड के अभाव में जनता “मात्स्यन्यायग्रस्त” हो जाती है। दण्डघर शासक के अभाव में बलवान् दुर्बल को सताता है। दण्ड से सभी सुरक्षित होते हैं।

बाह्यस्पत्य-सूत्र और लोकायत

चार्वाक-दर्शन वही या लोकायत-दर्शन कहें, उसके प्रथम प्रवर्तक आचार्य हो गये हैं वह्मपति, यह बात प्रायः विख्यात है। यहाँ भी पहले इस पर कुछ प्रकाश डाला जा चुका है।

(२६०) ययार्ददण्ड पूज्य । अप्रणीतो हि मात्स्यन्यायमुद्भावयति ।

बलीयानबल हि प्रसते दण्डघराभावे । तस्माद्दण्डमूलास्तिलोविद्या ।

वृहस्पति रचित साहित्य के अन्वेषण करने पर वृहस्पति-स्मृति और वार्हस्पत्य-सूत्र ये दो ग्रन्थ उपलब्ध हैं। इन दोनों के अन्दर वृहस्पति-स्मृति में ऐसी कोई विलक्षणता अन्य स्मृतियों से नहीं पायी जाती है जिसके आधार पर उसे लोकायत सम्प्रवृत्त कहा जा सके। परन्तु यदि वृहस्पति को लोकायत मत का आदि माना जाय और इस वृहस्पति-स्मृति को भी सचमुच वृहस्पति की ही स्मृति माना जाय तो इस वृहस्पति-स्मृति के आधार पर भी यह दावा किया जा सकता है कि लोकायत-सिद्धान्त कोई अवैदिक तथा नास्तिक सिद्धान्त नहीं था। वह भी उक्त पद्धति के अनुसार वैदिक एव आस्तिक ही मत था। पीछे बौद्ध आदि सिद्धान्त की तरह तदनुयायियों के आचारणगत विकार-प्राप्ति के अनन्तर उसके विरोधियों द्वारा उसकी निन्दा प्रसारित की गयी। द्वितीय वार्हस्पत्य सूत्र में जिसे अन्य शब्द में “वार्हस्पत्य अर्थ-शास्त्र” भी कहा जाता है लोकायत एव लौकायतिक के सम्बन्ध में निजी मत व्यक्त किया गया है। द्वितीय अध्याय के पंचम सूत्र के द्वारा यह कहा गया है कि “अर्थ-साधन के समय सर्वथा लौकायतिक शास्त्र ही वस्तुतः शास्त्र है”।^{१९१} अनन्तर उसी अध्याय के आठवें सूत्र के द्वारा यह कहा गया है कि “^{१९२} वह लौकायतिक शास्त्र असेन के लिए अर्थात् सेना रहित के लिए फलतः राजा से मित्र व्यक्तियों के लिए आश्रित होने पर शीघ्र ही नष्ट हो जाता है।” इसके अनन्तर^{१९३} बारहवें सूत्र के द्वारा यह कहा गया है कि “कोई भी व्यक्ति अपनी अविद्या के अर्थात् अज्ञान के कारण यदि धार्मिक व्यक्ति से पुरुषार्थ की अर्थात् अमिप्रेत अर्थ की सिद्धि चाहता है तब वह व्यक्ति लौकायतिक पाखण्डी कहलाता है”। सोलहवें सूत्र के द्वारा यह कहा गया है कि^{१९४} “लौकायतिक, धर्म को भी अर्थ का ही साधन, व्यर्थ कहता है। वह पिण्ड के अर्थात् शरीर के लिए ही उपभोग करने वाला चोर होता है। अर्थात् चोर दण्ड से दण्डनीय है। सत्रहवें सूत्र के द्वारा यह कहा गया है कि लोकायत-^{१९५} साम्प्रदायिक लोग अग्निहोत्र सन्ध्याजप आदि भी अर्थ के लिए ही किया करते हैं। उन्नीसवें

(२६१) सर्वथा लौकायतिकमेव शास्त्रमर्थज्ञानकाले ॥ ५ ॥

—वार्हस्पत्य सूत्र अध्याय २

(२६२) लौकायतिकमसेनार्थं क्षिप्रं नश्यति तत् ॥ ८ ॥

—वार्ह० सू० अध्याय २

(२६३) अविद्यायुक्तं पुरुषार्थं साधयितुं धर्मयुक्ते यदेच्छति, तदा लौकायतिकाभिधानपाखण्डी ॥ १२ ॥

—वार्ह० सू० अध्याय २

(२६४) वृथा धर्मं वदत्यर्थ-साधनं लौकायतिकं, पिण्डादश्चोर इति च ॥ १६ ॥

—वार्ह० सू० अध्याय २

(२६५) एवमर्थार्थं करोत्यग्निहोत्र-सन्ध्याजपादीन् ॥ १७ ॥ —वा० अ० २

सूत्र के द्वारा यह कहा गया है कि "लौकायनिक व्यक्ति मरने पर अर्थ वर्म और काम इन तीनों से विहीन होता है एवं नरक का भोगी होता है। तृतीय अध्याय के पन्द्रहवें सूत्र के द्वारा यह कहा गया है कि लौकायनिक जैन और बौद्ध इन तीनों के अन्दर प्रथम लौकाय-तिक को बहुसंख्यक और आदि दुष्ट जन्तुओं में नरक जगल तुल्य, जैनो को शून्यवन तुल्य और बौद्धों को पर्वत कन्दरा के मार्गतुल्य समझना चाहिए। वार्हस्पत्य सूत्र गत इन कथनों के द्वारा भी लौकायत-मिथ्यात्व की मान्यता पर प्रकाश अवश्य पड़ता है। द्वितीय अध्याय के पंचम सूत्र में यह स्पष्ट होता हुआ प्रतीत होता है कि ऐहिक वस्तुओं की सिद्धि के लिए लौकायत-शास्त्र ही समाश्रयणीय हैं। उन्हीं से अर्जित ज्ञान के द्वारा ऐहिक जीवन को सुखी रखा जा सकता है। यहाँ एक महत्वपूर्ण बात यह ध्यान देने की है कि "अर्थ" इस शब्द की उचित व्याख्या की ओर ध्यान देने पर मानवीय इच्छा के विषय सारी वस्तुओं को अर्थ रूप से लिया जा सकता है। तदनुसार अति प्राचीन युग में जब कि उक्त लौकायतिक महत्वपूर्ण सिद्धान्त के अनुरूप लौकायतिक-आचरण भी शुद्ध था, प्रशस्त था तब लौकायत-शास्त्र ही समग्र अर्थों के साधनार्थ आश्रयणीय होता था, अनुकूल ज्ञानार्जन के लिए। परन्तु आचरण में दोष का सम्पर्क आ जाने पर वह केवल ऐहिक वस्तुओं के लिए अपेक्षित माना जाने लगा। उक्त आठवें सूत्र के द्वारा यह स्पष्ट होता हुआ दीख पड़ता है कि पीछे आकर यह सिद्धान्त "सत्तेन" राजाओं के लिए ही मुख्य रूप में आश्रयणीय माना जाने लगा। इससे इसकी राजनीति-दर्शनता व्यक्त होती है, जिसका निर्णय किया जा चुका है। उक्त बारहवें सूत्र से यह व्यक्त होता है कि लौकायतिक यदि मोहवश धार्मिक व्यक्ति से अपना लाम उठाना चाहता है तो लौकायतिक पाखण्डी कहलाता है। लौकायतिक लोग यदि कहीं भ्रमवश विगुह केवल पारलौकिक फलेच्छुक व्यक्ति के समक्ष अपना विचार व्यक्त करते थे या तदनुरूप आचरण कर बैठते थे तो वे केवल धर्मार्थी उन्हें लौकायतिक-पाखण्डी कहते थे। माराश यह कि लौकायतिक-तर्क के आगे जब वे केवल धार्मिक लोग, और कुछ नहीं कह पाते थे तो लौकायतिक-पाखण्डी कह कर उनकी निन्दा करते थे। वे यह कहते थे कि ये शरीर मात्र के लिए जीने वाले चोर हैं अर्थात् चोर-दण्ड के भागी हैं। क्योंकि वे म्रिय्या यह कहते हैं कि लोग धर्माचरण भी अर्थ के लिए ही किया करते हैं। यहाँ तक कि जनिहोत्र सन्ध्यावन्दन जादि भी लोग अर्थ के लिए ही करते हैं।

(२६६) लौकायतिको मृतो भवत्यर्थधर्म काम विहीनो नारकी च ॥ २६ ॥

—वा० सू० अ० २

(२६७) लौकायतिक-क्षणक-बौद्धादि
गुहामार्गवत् ॥ १५ ॥

बहुशार्दूल-दुष्टमृगाकीर्ण-शून्याटवी-

—वार्ह० सू० अ० ३

अपने को धार्मिक मानने वाले लोग लौकायतिको के सम्बन्ध में यहाँ तक कहते थे कि ये लोग नरक भोगेगे । तृतीय अध्यायगत पन्द्रहवें सूत्र के द्वारा यह कहा गया है कि उन धर्माभिमानियों के द्वारा यह कहा जाता था कि लौकायतिक-आचरण भयानक है अर्थात् उससे खतरा सम्भावित है । बार्हस्पत्य सूत्र गत इन कथनों के अन्दर सामजस्य उपस्थित करने के लिए यह आवश्यक है कि बौद्धों की तरह लौकायतिक आचरणों के अन्दर क्रमिक दोष-विकास के कारण एवं अनधिकारी व्यक्ति से सम्पर्क स्थापन के कारण लोकायत सिद्धान्त को निन्दा का पात्र बनना पड़ा । जो भी कुछ हो, किन्तु बार्हस्पत्य अर्थशास्त्र के द्वारा यह बात अवश्य स्पष्ट होती है कि इस सूत्र के निर्माण काल में लौकायतिक आचरणों में बुराई आ गयी थी । अतः विशुद्ध लोकायत-दर्शन का निजी स्वरूप उससे कहीं अधिक प्राचीन कालिक था । और यह भी पता चलता है कि इसका मुख्य सम्बन्ध राजनय से ही रहा है ।

शङ्कराचार्य और लौकायतिक-पक्ष

यो तो कुछ लोग इससे सहमत नहीं भी हो सकते हैं कि “सर्वसिद्धान्त-संग्रह” आद्य-शंकराचार्यरचित है, किन्तु जब तक प्रबल कोई बाधक दृष्टिपथ पर अवतरित न हो, तब तक उसे शङ्कराचार्यरचित ही मानना उचित होगा । इसीलिए अनेक विवेचक ने ऐसा ही माना है । वगला के प्रसिद्ध दार्शनिक लेखक श्री राजेन्द्रनाथ घोष ने भी “सर्व-सिद्धान्त-संग्रह” की गणना शङ्कराचार्यरचित ग्रन्थों में ही की है । शङ्कराचार्य ने उक्त ग्रन्थ में द्वितीय प्रकरण को “लौकायतिक” पक्ष प्रकरण” यह नाम दिया है । उस प्रकरण में लौकायतिक विचारधारा का स्वरूप वर्णन उन्होंने इस प्रकार किया है कि—“लौकायतिक पक्ष में तो पृथिवी जल तेज और वायु ये चार ही तत्त्व हैं, और नहीं । प्रत्यक्षगम्य ही वस्तुएँ मान्य हैं, अदृष्ट मान्य नहीं हैं, क्योंकि यहाँ देखा जाता नहीं । जो लोग अदृष्ट मानते हैं वे भी उसे दृष्ट अर्थात् देखी जाने वाली वस्तु कहाँ कहते हैं ? यदि किसी ने उस अदृष्ट को देखा है तो फिर वे लोग उसे “अदृष्ट” क्यों कहते हैं ? जिसे कभी कोई भी देख न पाये वह शशशृंग जादि तुल्य होने के कारण “सत्” कैसे हो सकता ? सुख और दुःख के सहारे भी बर्म और अबर्म की कल्पना नहीं की जा सकती । क्योंकि लोग सुखी और दुःखी स्वभावतः भी हो सकते हैं । अतः स्वभाव से अतिरिक्त और कोई सुख दुःख का कारण नहीं । मयूर के पखों को भला कौन चित्रित करता है ? कोकिलों को भला कौन मधुरकूजन

(२६८) लौकायतिक पक्षेतु तत्त्व भूतचतुष्टयम् ।

पृथिव्यापस्तथातेजो वायुरित्येव नाऽपरम् ॥ —सर्वसिद्धान्त संग्रह ।

सिखलाता है ? मैं मोटा हूँ, मैं तरुण हूँ, मैं तो बृद्ध हो गया, नहीं जी मैं तो अभी युवक हूँ इस प्रकार प्रतीतियाँ आत्मा के सम्बन्ध में होती हैं, अतः उक्त विशेषणों से युक्त शरीर ही है आत्मा । उससे अन्य और कोई नहीं । भौतिक जड़ वस्तुओं में जो चेतना देखी जाती है उसे पान सुपारी चूना और खैर आदि के संयोग से होने वाले लाल रूप के समान सांयोगिक समझना चाहिए । इस लोक से अन्य कोई स्वर्ग या नरक नहीं है । शिव-लोक आदि की बातें वचको एवं अज्ञों की कल्पनामात्र हैं । युवती-सङ्गमज्ज सुख के अतिरिक्त कोई स्वर्गीय अनुभव नहीं है । महीन कपड़े सुगन्धित मालाएँ एवं चन्दन-लेपन इत्यादि जनित सुखों को भी स्वर्गीय सुख कहा जा सकता है । शत्रुओं के अस्त्र एवं व्याधि से प्राप्त होने वाले उपद्रव के अतिरिक्त और कोई नारकीय अनुभव नहीं है । मोक्ष मरण ही है, और वह भी शरीर से होने वाले प्राणनिर्गमन के अतिरिक्त और कुछ नहीं है । इसलिए बुद्धिमान् व्यक्ति को किसी प्रकार का आयास नहीं करना चाहिए । तप उपवास आदि के द्वारा अपने को सुखाना अज्ञान का ही काम है । पातिव्रत्य, सुवर्णदान, भूमिदान, मन्त्रपूर्वक परि-मार्जित भोजन आदि के औचित्य की कल्पना उन दुर्बलों के द्वारा की गयी जो कि बुद्धिमान् ये और दारिद्र्य के कारण अपना पेट भरना चाहते थे । देवमन्दिर जलपान-व्यवस्था यज्ञ कूप उद्यान आदि की प्रशंसा मला पथिकों को छोड़ कर और कौन करता ? इसीलिए बृहस्पति ने अग्निहोत्र, वेदपारायण, त्रिदण्डधारण, भस्मलेपन आदि को बुद्धि एवं सामर्थ्य-हीन व्यक्तियों की जीविका बतलाया है । इसलिए बुद्धिमानों को चाहिए कि खेती, पशुपालन वाणिज्य एवं दण्ड-नीति आदि दृष्ट उपायों द्वारा सासारिक भोगों का अनुभव करें ।”

यह तो निश्चित है कि शङ्कराचार्य ने इस प्रकार लोकायतिक मत का स्वरूप-वर्णन उसके खण्डन के लिए ही किया है मान्यता देने के लिए नहीं । परन्तु उनके इस मत वर्णन में कुछ ऐसी बातें उनके द्वारा अवश्य कही गयी हैं जिससे उसके अति प्राचीन स्वरूप का एवं मान्यता का आभास पाया जाता है । प्रथम यह कि आचार्य ने “लोकायत पक्ष” न कह कर जो लोकायतिक-पक्ष कहा है उससे एक सुव्यवस्थित एवं दीर्घकालिक लोकादृत विचारवारा का आभास मित्रता है । जिसने इसकी दर्शनता स्फुट होती है । द्वितीय यह कि बृहस्पति का नाम लेते हुए जो यह कहा गया है कि “अग्निहोत्र आदि कुछ जन्ममयों के जीविकार्थ प्रवर्तित हैं” इसमें भी अग्निहोत्र आदि की अकरणीयता नहीं बतलायी गयी प्रतीत होती है । क्योंकि राजनीतिक दृष्टिकोण ने जीवनोपाय तो सबको मित्रता ही चाहिए । क्योंकि

(२६६) कृषिगौरव्यवाणिज्य—दण्डनीत्यादिभिर्बुध ।

दृष्टरेव सदोपायं भोगाननुभवेद्भुवि ॥

—सर्वसिद्धान्त सग्रह ।

जो आज समर्थ है वही कल असमर्थ हो जाता है। तीसरा गम्भीरतापूर्वक ध्यान देने योग्य है उनका यह उपसंहार वाक्य कि “बुद्धिमानों को चाहिए कि खेती, पशुपालन, वाणिज्य व्यापार आदि को अपना कर सुखी बने”। इसे देखते हुए यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि लोकायत विचारधारा अति प्राचीन काल में उच्छृंखल नहीं, पूर्णसयत एवं पूर्ण सुशृंखल थी। क्योंकि इन कामों को करने वाले आज भी कुव्यसनी नहीं पाये जाते। उनमें अन्य वर्गों के लोगों से अपेक्षाकृत सयमपूर्ण ही जीवन पाया जाता है। क्योंकि इन व्यापारों को अपनाने वाले नियमित सामाजिक ही हो सकते हैं, और समाज के अन्दर उच्छृंखलता कभी चल नहीं सकती, क्योंकि वहाँ सह-अस्तित्व का प्रश्न जागरूक रहता है। अतः लोकायत-मतवाद के ऊपर किया जाने वाला आक्षेप-समुदाय कुछ तो उसके अनुयायियों की परवर्ती विकृति पर आधारित है, और कुछ आलोचकों के अतिवादिता पर। आचार्य शङ्कर ने दण्डनीति का स्पष्ट उल्लेख करके इस दर्शन की राजनीतिकता पर महान् प्रकाश डाला है अव्यक्त रूप से।

सर्वमत-संग्रह और चार्वाक-मत

“सर्वमत संग्रह भी” हरिभद्रसूरिकृत षड्दर्शन समुच्चय की तरह सक्षिप्त रूप से आस्तिक और नास्तिक दर्शनों का परिचय देने वाला एक लघु ग्रन्थ है। षड्दर्शन समुच्चय से इसकी विशेषता यह है कि यह ग्रन्थ गद्यात्मक है पद्यात्मक नहीं। इसके कर्त्ता का नाम उपलब्ध न होने के कारण यह भी एक प्राचीन ग्रन्थ प्रतीत होता है। सर्व दर्शन संग्रह में संगृहीत परवर्ती अनेक दर्शनों का समावेश इसके अन्दर दृष्टिगोचर न होने के कारण भी इसकी प्राचीनता व्यक्त होती-सी दीख पड़ती है। इस ग्रन्थ में लिखित चार्वाकीय मत को और कृष्णमिश्र-रचित प्रबोध-चन्द्रोदय नामक दार्शनिक नाटक में वर्णित चार्वाकीय विचारधारा को मिला कर देखने पर यह अति स्पष्ट रूप में प्रतीत होता है कि प्रबोध-चन्द्रोदय के रचयिता कृष्णमिश्र को यह ग्रन्थ अवश्य उपलब्ध था। क्योंकि दो उद्धरण श्लोक ऐसे मिलते पाये जाते हैं जो कि सर्वदर्शन-संग्रह आदि में विलकुल मिलते नहीं। इस सर्वमत संग्रह के अन्दर जो अति सक्षिप्त रूप में चार्वाक का मत वर्णित हुआ है वह अधिक मूल्यवान् सा दिखाई देता है। जति सक्षिप्त रूप में यहाँ चार्वाक मत इस रूप में वर्णित हुआ है यथा—“दार्शनिकों के अन्दर” प्रत्यक्षमात्र को प्रमाण मानने वाले लोकायत-शास्त्र के प्रवर्तक चार्वाक के मत में “मै मनुष्य हूँ” “मै स्थूल हूँ” “मै कृश हूँ” इत्यादि रूप में प्रत्यक्ष-सिद्ध, चैतन्यात्मक-

(३००) तत्रैक प्रमाणवादिनो लोकायत शास्त्र प्रवर्तकस्य चार्वाकस्य मनुष्योह स्थूलोहमिति प्रत्यक्षसिद्ध चैतन्य गुणाश्रयोदेह एव प्रमाता ।

—सर्वमतसंग्रह, चार्वाकमत, आरम्भ ।

ज्ञान-युक्त देह ही है “प्रमाता”, अर्थात् जीवात्मा। उत्कृष्ट और निकृष्ट देहरूप में उत्पन्न होने के ही कारण परस्पर सहित एवं विकृत होते रहने वाले पृथिवी जल तेज और वायु ये चार मूल ही हैं प्रमेय तत्त्व। अर्थ और काम ये दो ही हैं पुरुषार्थ, धर्म पुरुषार्थ नहीं है। इसलिए अर्थ और काम के प्रतिपादक अथर्व और गान्धर्व ये दो वेद ही हैं वेद। धर्म के न होने के कारण अधर्म भी कुछ नहीं है। इसलिए उनके फल के रूप में स्वर्ग और नरक भी मान्य नहीं है। जब स्वर्ग और नरक नहीं हैं तो उनका देने वाला परमेश्वर भी कोई मान्य नहीं है। मरण ही है मोक्ष। अर्थशास्त्र^{१०} और कामशास्त्र ये दोनों ही शास्त्र रूप से मान्य हैं। लोकायतशास्त्र भी प्रत्यक्ष-मूलक होने के कारण उन्हीं में अन्तर्भूत है। “सारे अन्न भूख के निवर्तक हैं क्योंकि भुक्त अन्न के समान सारे ही अन्न हैं”। यह अनुमान भी प्रत्यक्ष के अन्दर ही इसलिए अन्तर्भूत है कि प्रत्यक्षमूलता समान है। अभ्युदय-निश्रेयसफलक एवं धर्म तथा ब्रह्म के प्रतिपादक वेद इसलिए प्रमाण नहीं अप्रमाण हैं कि अतीन्द्रिय अर्थ के प्रतिपादक हैं। जैसा कि कहा गया है—

अग्निहोत्र, तीनों वेद, त्रिदण्ड और मस्मलेपन।

ये बुद्धि पौरुषहीन व्यक्तियों के लिए जीविका हैं ॥ १ ॥

माण, घूर्त्त और राक्षस ये तीनों वेद के कर्त्ता हैं।

कर्त्ता क्रिया और हव्य आदि द्रव्य इन तीनों के नष्ट हो जाने पर भी यदि यजमान को स्वर्ग मिले तो, वनाग्नि से नष्ट वृक्षों में भी फल लटक आये। प्रत्यक्षादि प्रमा के विपरीत रूप में सिद्ध वस्तुओं के विरुद्ध अर्थों का प्रतिपादक वेदान्त भी यदि शास्त्र माना जाय, तो फिर बौद्धों का ही भला क्या अपराध है? ३। सर्वमत संग्रह के अन्दर वर्णित इस अल्पकाय चार्वाक मत वर्णन में सर्वप्रथम एक ध्यान देने योग्य बात यह है कि चार्वाक को “लोकायत-शास्त्र” का प्रवर्तक कहा गया है। इससे कुछ लोगों का यह ध्यान बण्डित हो जाता है कि चार्वाक-दर्शन नामक कोई वास्तविक दर्शन-शास्त्र नहीं था। इसी ध्यान देने योग्य बात यह है कि यहाँ प्रमेयतत्त्व रूप से मान्य पृथिवी जल तेज और वायु इनके बीच जो सघात और विघात बतलाया गया है इससे यहाँ पूर्व वर्णित महानमवाय की पुष्टि प्राप्त होती है और शरीर को उच्चावच बतलाने से यह बात स्पष्ट होती है प्रत्यक्ष स्थूल शरीर कोटि-कोटि उच्चावच शरीरों का एक समवाय ही होता है, जिसका वगन पहले भी किया जा चुका है। शारीरिक भौतिक कणों के सघात-

(३०१) अर्थकाम-शास्त्र लोकायत-शास्त्र च प्रत्यक्ष-मूलत्वात् तत्रैवान्तर्भूतम्। इदमन्न क्षुन्नवर्त्तकम्। अन्नत्वात् ह्यस्तनान्नवत् इत्याद्यनुमान च तत्रैवान्तर्भवति, प्रत्यक्ष-मूलत्वा-विशेषात्।

—सर्वमतसंग्रह।

विधातगत, वैकृत्य-स्थल मे यो भी प्रत्यक्षत देखा जाता है कि एक स्थूल शरीर से अनेक क्षुद्र शरीर बाहर निकल पड़ते हैं । और शारीरिक भूतो के अवैकृत्य-स्थलो मे भी सूक्ष्मवीक्ष्मक यन्त्रो के द्वारा शारीरिक कोटि-कोटि क्षुद्राणु जीवाणु देखे जाते हैं । एक अन्य बात और यह ध्यान देने योग्य प्राप्त होती है कि ^{१०१} अर्थ-काम-प्रतिपादक अथर्व और गान्धर्व ही वेद है, यह कह कर अन्तत यह तो स्पष्ट रूप से कहा गया है कि चार्वाक-दर्शन भी वैदिक है अवैदिक नहीं ? धर्म और अधर्म का खण्डन भी पराभिमत अमौलिक-आत्मगत पुण्यापुण्य-खण्डनपरक रूप में ही प्रतिपादित हुआ प्रतीत होता है । क्योंकि चार्वाक-दर्शन को वैदिक मान लेने पर क्रियात्मक धर्म को मान्यता देनी ही होगी । सबसे बड़ी बात जो यहाँ उपलब्ध हुई है वह यह है कि “अनुमान आगम आदि प्रमाण भी प्रत्यक्ष प्रमाण के ही अन्दर अन्तर्मुक्तरूप मे मान्य है” । इसके सम्बन्ध मे अन्तर यहाँ इतना पाया जाता है कि अनुमान आदि प्रत्यक्ष-मूलक होने के कारण प्रत्यक्षान्तर्गत है, जैसा कि इसकी प्राप्ति से अनेक पूर्व मैंने अपने मुद्रित “चार्वाक दर्शन रहस्यम्” नामक सस्कृत-निबन्ध मे लिखा था । अत इस “मतसग्रह” के पारा उसकी पुष्टि देख कर मुझे बड़ी प्रसन्नता हुई है । यहाँ इस ग्रन्थ मे जो मैंने गम्भीर चिन्तन के फल-स्वरूप अन्य मार्ग को अपनाया है, मन को ही एकमात्र इन्द्रिय मान कर अनुमान आदि का प्रत्यक्ष मे अन्तर्भाव बतलाया है, उसका कारण है कल्पनागत सरसता । जिसका स्पष्टीकरण हो चुका है ।

प्रबोधचन्द्रोदय और चार्वाक-मत

अव्यवहित पूर्व विवेचन मे यह बात बतलायी जा चुकी है कि श्री कृष्ण मिश्र-रचित प्रबोधचन्द्रोदय मे भी चार्वाक मत का सक्षिप्त वर्णन पाया जाता है । उक्त सस्कृत नाटक-ग्रन्थ के द्वितीय अङ्क मे प्रतिनायक महामोह के द्वारा यह विचार व्यक्त किया गया है कि “वह चार्वाक का शास्त्र ही वस्तुतः शास्त्र है, जहाँ केवल प्रत्यक्ष ही प्रमाण रूपसे मान्य है । पृथिवी जल तेज और वायु ये ही चार तत्व माने गये हैं । अर्थ और काम ये दो ही पुरुषार्थ स्वीकृत हैं । शरीर मे ज्ञानोत्पत्ति के लिए पृथिवी आदि भूतचतुष्टय के अतिरिक्त और कुछ भी अपेक्षित नहीं माना गया है । और जब कि परलोक मान्य नहीं है तब भी मोक्ष भी मृत्यु के अतिरिक्त और कुछ नहीं, इत्यादि बातें युक्ति पुरस्सर पूर्ण रूप से वर्णित हैं । इस शास्त्र को बृहस्पति ने हम लोगो के अमिप्रायानुकूल रचकर चार्वाक को

(३०२) अर्थकामावेव पुरुषार्थौ, न धर्म । तन्निष्ठाथर्व-गान्धर्व वेदावेव च वेदौ ।

—सर्वमतसग्रह ।

दिया था और चार्वाक ने अपने शिष्यो एव प्रशिष्यो द्वारा इस शास्त्र का प्रचार ससार मे किया” प्रतिनायक सम्राट् महामोह के इस कथन के अव्यवहित उत्तर ही उक्त नाटक मे शिष्य-सहित आचार्य चार्वाक का प्रवेश दिखलाया गया है। प्रवेश करके चार्वाक अपने शिष्य से यह कहते हैं कि “वत्स ! तुम जानते हो ? दण्डनीति ही केवल अर्थात् एक मात्र विद्या है। क्योंकि वार्त्ताशास्त्र भी उसी के अन्दर अन्तर्भुक्त है। परलोकादि-प्रतिपादक त्रयी धूर्तों का व्यर्थ बकवास मात्र है। देखो, ^{१०१} होता, हवन, और हव्य, इनके नष्ट होने पर भी यदि स्वर्ग प्राप्त हो तो वनाग्निदग्ध वृक्षो मे भी मीठे फल लटक आये। और ^{१०२} श्राद्ध आदि यदि मरे व्यक्ति के लिए भी सुखद हो तो युतेदीप की शिखा भी तेल से बर उठे। आचार्य चार्वाक के इस उपदेश पर जब कि शिष्य ने यह पूछा कि सासारिक सुख मात्र ही पुरुषार्थ रूप से मान्य होने पर लोग कष्ट-कर व्रताचरण से अपने को क्यों दुखी बनाते हैं ? तो युक्ति-प्रदर्शनपूर्वक चार्वाक ने उत्तर मे यह कहा कि धूर्तों के द्वारा निर्मित शास्त्रो से प्रतारित जन की, आशा-मोदक-प्रयुक्त तृप्ति की दुराशा-मात्र-प्रयुक्त। जब फिर शिष्य ने यह कहा कि आचार्य ! उन लोगो का कहना यह है कि सासारिक सुख नियमत दुःखमिश्रित ही होता है, अतः दुःख हटाने के इच्छुको को सुख भी छोड़ना ही चाहिए, तब हँसते हुए चार्वाक ने यह उत्तर दिया कि “यह उन लोगो का कथन भला कितना मूर्खतापूर्ण है ? चावल चाहने वाला व्यक्ति क्या तुपवेष्टित होने के कारण धान का त्याग करता है ? कमी नहीं।” इसको उक्त सर्वमत सग्रह वर्णित चार्वाक मत के साथ-साथ मिला कर देखने पर बहुत अशो मे साम्य प्रतीत होता है जैसा कि पहले भी कहा जा चुका है। परन्तु इन दोनों के बीच उपजीव्य-उपजीवक-भाव के सम्बन्ध मे खोजने पर भी निर्णय इसलिए नहीं हो पाता है कि दोनों ही ग्रन्थो मे कुछ बातें ऐसी भी पायी जाती हैं जो कि सर्वथा निरपेक्ष प्रतीत हाती हैं। जैसे सर्वमत-सग्रह मे जहाँ चार्वाक-मत को वैदिक कहा गया है वहाँ प्रबोध-चन्द्रोदय मे इसे वैमा नहीं कहा गया है। साथ ही सर्वमत-सग्रह मे अनुमान आदि प्रमाणो का जिस प्रकार युक्ति-प्रदर्शन-पूर्वक प्रत्यक्ष मे अन्तर्भाव बतलाया गया है प्रबोध-चन्द्रोदय वहा केवल इतना ही कह कर मोन धारण करता हुआ पाया जाता है कि प्रमाण

(३०३) स्वर्गं कर्तृक्रियाद्रव्यनाशोऽपि यदि यज्वनाम् ।

ततो दावाग्नि-दग्धाना फञ् स्पृष्टभूरि भूषहाम् ॥

—प्रबोधचन्द्रोदय-नाटक, अंक २ ।

(३०४) मृतानामपि जन्तूना श्राद्धं चेत्तृप्तिकारकम् ।

निर्वाणस्य प्रदीपस्य स्नेहं तन्मृद्वयेच्छित्ताम् ॥—प्रबोधचन्द्रोदय, अंक २ ।

केवल प्रत्यक्ष ही मान्य है। इसी प्रकार प्रबोध-चन्द्रोदय में भी कुछ ऐसी बातें पायी जाती हैं। जैसे यहाँ यह स्पष्ट कहा गया है कि दण्डनीति-मात्र ही विद्या है वार्ता आदि विद्याएँ उमी में अन्तर्भूत हैं। सर्व-मत-संग्रह में इस प्रकार स्पष्ट रूप से नहीं कहा गया है। कहने का तात्पर्य यह है कि आचार्य कौटिल्य ने शुक्रमत के रूप में जो अपने अर्थशास्त्र में उपन्यस्त किया है उसे प्रबोध-चन्द्रोदय में वार्हस्पत्य-मत रूप में स्पष्ट रूप से उल्लेख किया गया है किन्तु सर्वमत-संग्रह में इसका उल्लेख नहीं पाया जाता है। हाँ, यह बात दोनों जगह समान रूप से बतलायी गयी है कि चार्वाक-शास्त्र ही सचमुच शास्त्र है। इसके अतिरिक्त और भी बहुत-सी बातें प्रायः समान रूप से दोनों जगह बतलायी गयी हैं। इस विवेचन के अनुसार पूर्वपरीभाव के अनिश्चय-प्रयुक्त कौन किस का उपजीव्य है और कौन किसका उपजीवक है इसका निर्णय न होने पर भी यह तो अवश्य मान्य है कि इन दोनों के अन्दर उपजीव्योपजीवक भाव अवश्य है चाहे जो जिसका उपजीवक या जो जिसका उपजीव्य क्यों न हो।

वेणीसंहार और चार्वाक

संस्कृत-नाटक-साहित्य के अन्दर प्रबोध-चन्द्रोदय के समान दार्शनिक मतवाद के रूप में तो नहीं किन्तु अन्य रूप में चार्वाक का चरित्र-चित्रण भट्टनारायण-रचित वेणी-संहार में पाया जाया है। वेणी-संहार महाभारत का ही आशिक रूपक है। अतः इसके रचयिता ने महाभारत-वर्णित चार्वाकवृत्तान्त को स्वकीय कविगत-अधिकार के अनुरूप निजी कलमकुची का अन्यथा उपयोग करते हुए इस प्रकार चार्वाकीय-चरित्र का चित्रण किया है कि—महाभारतीय घोर संग्राम के अन्तिम-समय में एकत्र विश्राम करते हुए द्रौपदी और युधिष्ठिर इन दोनों के बीच जब भीम और दुर्योधन के महायुद्ध के फलाफल पर कथनोपकथन चल रहा है तब इसी समय नेपथ्य से यह शब्द उन दोनों को सुनने को मिलता है कि “मैं अत्यन्त भूखा और प्यासा हूँ। कोई मुझे जल एवं छाया प्रदान कर, मेरा साहाय्य करे।”^{१५}

इसे सुनते ही युधिष्ठिर कचुकी को उस अतिथि के पास भेज कर उसे अपने निकट बुलाते हैं। वह अतिथि उनके निकट आकर भी फिर उसी अपनी पुरानी बात को दुहराता है। जब युधिष्ठिर के जादेशानुसार उस अतिथि को आसन और शीतल जल दिया

(३०५) (ततः प्रविशति मुनिवेषधारी चार्वाको नाम राक्षसः)

राक्षस — (आत्मगतम्) एषोऽस्मि चार्वाको नाम राक्षसः दुर्योधनस्य मित्रः पाण्डवान् वचयितुं भ्रमामि। (प्रकाशम्) तृषितोऽस्मि, तृषितोऽस्मि। सम्भावयतु मां कश्चिज्जलच्छाया-प्रदानेन। —वेणी-संहार-नाटक, अंक ६।

द्वारका ले गये । राक्षस-मुनि चार्वाक के इस स्पष्ट कथन से अति दुखी द्रौपदी और युधिष्ठिर अनेक कष्ट-विलाप के अन्तर अग्निप्रवेश के लिए चिता बना कर जब उसमें प्रवेश की बात सोचते हैं तो युधिष्ठिर के मन में यह वीरोचित भाव आता है कि मैं भी अर्जुन की तरह गदा युद्ध करके ही क्यों न वीर-गति लाभ करूँ ? मुझे अब विजय नहीं चाहिए, और तदनुसार रणभूमि की ओर जाने को प्रस्तुत हो उठते हैं । तब बात खुलने के मय से विचलित-मन होकर कपटवेष्टी-मुनि युधिष्ठिर से यह कहते हैं कि “जब कि आप विजय नहीं चाहते, तब प्राणत्याग तो आप कहीं भी कर सकते हैं ? वहाँ जाना व्यर्थ है । मुनि वचन के अनुसार द्रौपदी और युधिष्ठिर दोनों चिता की व्यवस्था चाहते हैं परन्तु कचुकी आदि युधिष्ठिर के परिजन चार्वाक पर कपटी होने का सन्देह करते हुए चिता व्यवस्था में साहाय्य नहीं करते, वह उसके प्रतिकूल युधिष्ठिर को समझाना चाहते हैं । युधिष्ठिर इससे अति दुःखी होकर कपट-मुनि चार्वाक से कहते हैं कि ये तो इस प्राणत्याग में साहाय्य नहीं पहुँचा रहे हैं आप ही कृपा करके कुछ साहाय्य करे । इसके उत्तर में वह कपटी-मुनि कहता है, महाराज ! बात तो मुनिजन के लिए यह विरुद्ध है फिर भी छिप कर लकड़ी एवं आग की व्यवस्था मैंने कर दी है । अब मैं जाता हूँ, अब मैं यहाँ रह नहीं सकता । इस प्रकार उन दोनों के मरण की व्यवस्था करके वह कपटवेष्टी राक्षस चार्वाक वहाँ से चला जाता है ।

यद्यपि अपने नाटक के अन्दर इस प्रकार चार्वाकीय कथा के सन्निवेशक मट्टनारायण ने अपने को, महाभारतीय उक्त चार्वाकीय विकृत विचार धारा से स्पष्ट रूप में प्रभावित दिखलाया है, जो उनके लिए उचित ही है । क्योंकि उनके नाटक का उपजीव्य महाभारत ही तो है ? फिर भी मट्टनारायण ने जो रूप, महाभारतीय चार्वाक कथा को दिया है उससे प्रकृत चार्वाकीय विवेचन में कुछ लाभ अवश्य प्राप्त होता है । एक तो यह कि वर्णित इस घटना से चार्वाकीय विचारा-धारा की राजनीतिकता और भी निखरती हुई दिख पड़ती है और दूसरा यह कि इसके द्वारा महाभारतीय कथानक पर भी तथ्यता का विश्वास कुछ ढीला हो उठता है । क्योंकि कविगत अधिकार के औचित्य की ओट में यदि मट्टनारायण स्पष्ट रूप से प्राप्त होने वाली चार्वाक कथा को अन्त्य रूप में निस्संकोच उपस्थित कर सकते हैं तो उनसे कहीं अधिक कवित्व को अपने वश में रखने वाले व्यास

(३०६) राक्षस — (सविषाद मात्मगतम्) कथं गच्छति ? भवत्वेव तावत् (प्रकाशम्) राजन् ! रिपुजय-विमुख ते यदि चेत् स्तदा यत्र तत्र वा प्राणत्यागं कुरु । वृथातत्र गमनम् ।

—वेणी सहार नाटक, अंक ६ ।

देव ने चार्वाक की ऐतिहासिक तथ्य कथा को रोचकता आदि के अनुकूल रूपान्तर नहीं दिया होगा, यह निर्णय कैसे किया जाय ? और यह निर्णय विचलित हो उठने पर महामारत के द्वारा फैलायी गयी घृणा से प्रभावित परवर्त्ती लेखको द्वारा चार्वाकीय विचार-धारा को प्रदत्त रूप पर पूर्ण-तथ्यता का विश्वास करने का अवकाश कम पड़ जाता है ।

अमृतोदय और लोकायत

संस्कृत-नाटक-साहित्य के अन्दर तीसरा ऐसा नाटक है महामहोपाध्याय गोकुलनाथ-रचित अमृतोदय, जिसमें लोकायत की चर्चा दार्शनिक रूप में हुई पायी जाती है । नाटक की प्रस्तावना में ही जहाँ सभी अवैदिक दार्शनिकों से यह नेपथ्य से कहा गया है कि तुम लोग क्षेत्रज्ञनगर पर अर्थात् प्राणि-शरीरो पर अपना-अपना आधिपत्य स्थापित करो, वहाँ लोकायत-व्यवहारियों अर्थात् चार्वाक-सिद्धान्तियों से यह कहा गया है कि “आप लोग परोक्षरूप से स्वीकृत वस्तुओं का खण्डन उसी प्रकार कर डालें जिस प्रकार तेजस्वी सूर्य अन्धकार का खण्डन कर डालता है ।” तेजस्वी सूर्य की तुलना देकर नाटक कार उपाध्याय ने चार्वाकियों को प्रचण्ड-तार्किक बतलाया है परन्तु आपकी दृष्टि में चार्वाक-दर्शन, आन्वीक्षिकी नहीं है । क्योंकि परवर्त्ती अक्षपाद-गौतमीय न्याय को ही आपने “आन्वीक्षिकी” कहा है और उसे श्रुति का सहायक कहा है । मालूम ऐसा पड़ता है कि रामायण और कौटिल्य के अर्थशास्त्र द्वारा जो चार्वाक दर्शन को आन्वीक्षिकी कहा गया है उसका परिचय उपाध्याय को प्राप्त नहीं था । और यदि उसका परिचय उन्हें प्राप्त था तो उक्त अक्षपादीय-न्याय को वे भी यहाँ पूर्व-वर्णितानुसार गौतमीय कणादीय आदि और न्यायों को वे भी चार्वाक-दर्शन का ही उत्तराधिकारी मानते थे, जिसके आधार पर उन्होंने ^{१००} अक्षपादीय-न्याय को आन्वीक्षिकी कहा है । अमृतोदयकार उपाध्याय गोकुलनाथ के लिए दोनों ही बातें पूर्ण सम्भावित इसलिए हैं कि वे जति प्राचीन नहीं हैं । अमृतोदय के टीकाकार महामहोपाध्याय वक्सी मुकुन्द झा ने जो चार्वाक-दर्शन का स्वरूप-निर्धारण उक्त नाटक की अपनी सन्तुष्ट टीका में किया है उनका आधार माधव का चार्वाक दर्शन ही प्रतीत होता है । क्योंकि चार्वाक मत की प्रामाणिकता के लिए उन्होंने अधिकतर, नवदर्शन-संगृहीत पत्रों को ही उद्धृत किया है । नाटक में आये हुए “लोकायतव्यवहारी” इन शब्दों की व्याख्या

(३०७) मिलति नयनमक्षपादपाद-प्रणिपतनेन ललाटसीम्नि यस्य ।

विधिरपि पुरषस्य तस्य भाले लिखितु मद्दृष्टलिपिकुत क्षमेत् ॥

—अमृतोदय नाटक ।

जो महामहोपाध्याय वक्सी ज्ञा ने “प्रत्यक्ष-प्रमाण-मात्र-निष्ठ देहात्मावादी” इस प्रकार की है वह यथार्थ होने पर भी अति निरुद्ध प्रतीत होती है। हाँ, यहाँ पक्षान्तर का आश्रयण करते हुए जो चार्वाकियों को “इन्द्रियात्मवादी” भी कहा गया है टिप्पणी में, वह अति नवीन नहीं तो नवीन-सा अवश्य है। ऐसा कहने का कारण यह है कि आत्मविचार के अवसर पर बौद्धों के क्षणिक-विज्ञान वाद से पूर्व चार्वाक से अतिरिक्त किसी अन्य दार्शनिक के आत्मवाद का उल्लेख पाया जाता नहीं। परन्तु इन्द्रियात्म-वाद आदि की भी शका एव उसका खण्डन ये दोनों ही जगह-जगह पर किये गये पाये जाते हैं। सुतरा इन्द्रियात्मवाद को भी चार्वाकीयवाद ही मानना पड़ता है। साह्य को छोड़ कर इन्द्रियों की भौतिकता प्रायः सर्व-दार्शनिक-मतसिद्ध ही है, अतः इन्द्रियों को आत्मा मानने पर भी चार्वाकीय भूत-चैतन्य-सिद्धान्त सुरक्षित रह जाता है। परन्तु यहाँ ध्यान देने योग्य बात यह है कि प्रकृत इन्द्रिय पद से दृश्यमान अक्षिगोलक आदि स्थूल भूतों को लिया जाय तो इन्द्रियात्मवादी का शरीरात्मवाद से कोई विशेष पार्थक्य नहीं रह जाता। और यदि रश्मि आदि सूक्ष्म भौतिक कण स्वरूप माना जाय तो वह अवश्य अनुमेय ही होगा अतः उक्त पद्धति से अनुमान आदि प्रमाणों को भी प्रत्यक्ष में गतार्थ मान करके ही प्रत्यक्षमात्र-प्रमाणता के साथ इन्द्रियात्मवाद की मान्यता सम्भव हो सकती है।

चार्वाक मत और महाकवि श्रीहर्ष

महा-कवि श्रीहर्ष अपने महाकाव्य नैषधीय-चरित के सत्रहवें सर्ग में ३७ श्लोक से लेकर ८३ श्लोक तक एक मनोरञ्जक उच्छृंखल-मत का काल्पनिक वर्णन किया है। आपने उपक्रम इस प्रकार बाँधा है कि दमयन्ती^{१०८} जब कि प्रार्थी देवताओं को भी न मिली, नल को ही उसके मिलने का सोभाग्य निश्चित रूप से प्राप्त हो गया, तब कुछ न कुछ सात्त्विक-भावापन्न होने के कारण देवगण, दमयन्ती और नल के उचित सम्बन्ध स्थापन से, सन्तुष्ट रूप में ही स्वर्ग लौट चले। मार्ग में उन्हें एक बड़ी सेना आती हुई दिखाई दी। उस सेना के अन्दर कुछ लोग उनके परिचित भी विद्यमान थे। सेना के अन्दर से एक व्यक्ति ने अति कर्णकटु वाते उन्हें सुनाना प्रारम्भ कर दिया। वह कहने लगा

(३०८) तत्रोद्गूर्णं इवाणोँघ सैन्येऽभ्यर्णमुपेयुषि ।

कस्माप्याकर्णयामासु ते वर्णान् कर्णकर्कशान् ॥ ३६ ॥

ग्रावोन्मज्जनवद्यज्ञफलेऽपि श्रुतिसत्यता ।

का श्रद्धा तत्र घोवृद्धा । कामाध्वा यत् खिलीकृत ? ॥ ३७ ॥

—नैषधीय-चरित, सर्ग १० ।

श्रुति की घूर्त्तता कहाँ तक बतलायी जाय ? वह यह उपदेश देती है कि तुम शरीर नहीं हो नित्य शुद्ध ज्ञान हो । वैदिक विद लोग वैदिक मन्त्रों की महत्ता बतलाते हुए लोगों को इस प्रकार ठगा करते हैं कि मेरे मान्त्रिक पुरश्चरण से ही तुम्हें पुत्र मिला है । यह सोचने की बात है कि जब पुत्र और पुत्री इन दो के अन्दर ही कोई गर्भ से निकलता है तब पुत्र का होना क्या यो ही नहीं हो सकता ? यदि तेरे श्रुति सिद्ध जन्मान्तरवाद को मान लिया जाय तो श्रौत एकात्मवाद के आधार पर सबसे किये गये पाप तेरे ही शिर पर क्या नहीं आ घमकेंगे । पत्थर की पूजा के लिए क्षुप लता आदि से फूलों का तोड़ना उचित नहीं कहा जा सकता । क्योंकि वृक्षस्थ पुष्प फलद होता है, पत्थर पर गिरा पुष्प फलद कभी होता नहीं । विरक्तो ? स्त्री सम्बन्धी घृणावाद को तृण के समान छोड़ो । क्योंकि जब तुम स्वयं भी वैसे ही हो, तब यह चिरकालिक जन-वचना क्यों ? हे अज्ञो ! काम-निन्दा भला तुम क्यों करते ? तुम्हारी श्रुति-स्मृतियाँ भी तो तुम्हारे ब्रह्मा विष्णु आदि देवों की ही आज्ञाएँ हैं जो स्वयं कामदेव की आज्ञा का उल्लघन करते नहीं ? यदि कुछ वैदिक वाक्यों को, जो कि मन्त्र नाम ध्येय एव अर्थवाद कहे जाते हैं प्रामाणिक मानते नहीं, तो विधि-वाक्यों को भी वैसा ही क्यों नहीं मानते ? सचमुच तुम-मीमांसकों की बुद्धि बहुत मोटी हो गयी है । तभी तो एक ओर श्रुति के प्रत्येक अक्षर को सार्थक मानते हो और दूसरी ओर “यूपहस्तीदान” आदि वाक्यों को लोभमूलक कह कर निरर्थक भी मानते । तुम्हारी श्रुति ही तो यह कहती है कि “यह कौन जानता है कि परलोक में सुख मिलता है” ? फिर उसी के आधार पर जनता क्यों न उसके बारे में सन्देह करे ? मनु ने धर्म और अधर्म का उपदेश तो वस्तुतः किसी प्रकार अर्थ-ग्रहण के लिए दण्ड-विधानार्थ किया जिसे कुछ बुद्धिमानों ने ही समझ पाया । उस व्यभिचार-जात एव व्यभिचारी व्यास की थोथी कल्पना पर ही यदि तुम लोग विश्वास करते हो, तो अच्छे शास्त्रज्ञ हो ? मछली भी कही उपदेश देती है ? परन्तु तुम्हारे मनु ने तो मछली से भी उपदेश लिया । ऐसे तुम लोगों से भला क्या बात की जाय ?^{१०} व्यास पाण्डवों के पण्डित ही नहीं, चाटुकार कवि भी थे । इसीलिए तो पाण्डव-प्रशसित वस्तु की प्रशंसा और पाण्डव-निन्दित वस्तु की निन्दा करके उनके “हाँ में हाँ” मिलाया ।

वे अपने भाई विचित्र वीर्य की स्त्री में ही केवल आसक्त नहीं हुए किन्तु “दासी रत्न” भी हुए । क्या उनके लिए उन्हें माता की ही आज्ञा थी ? तुम्हारे जैसे अपने अनु-

(३१०) पण्डित पाण्डवाना स व्यासश्चाटुपटु कवि ।

निनिन्द तेपु निन्दत्सु स्तुवत्सु स्तुतवान्न किम् ॥ ६५ ॥

—नैपथ्य-चरित, सर्ग १७

यायियो के लिए ही देवताओ और ब्राह्मणो ने वेद एव तदनुयायी शास्त्र रच डाले । तभी तो तुम लोगो ने गाय आदि पशुओ तक को नमस्कार करते हुए अपने को बिलकुल गिरा डाला है ? । अपने को शान्त-हृदय कहने वाले इन यज्ञोन्मुखो द्वारा अपनी कामुकता का त्याग तो अच्छा दिखलाया गया, जो कि मर कर भी स्वर्गीय अप्सराओ से बिहार की लिप्सा रखते हैं । हे अपने को प्रबुद्ध मानने वालो ! शम-धारण से क्या लाभ उठाओगे ? अपनी प्रेयसी के सुखोत्पादनार्थं प्रयत्न करो । मस्मीभूत देह का पुनरागमन कैसे हो सकता ? “अपवर्गे तृतीया” इस सूत्र के द्वारा पाणिनि ने भी तो यही अपना मत व्यक्त किया है कि स्त्री और पुरुष तो आपस में मिलकर उत्पादन करें और तृतीय अर्थात् नपुंसक लोग असमर्थता-प्रयुक्त मोक्ष-लाभार्थं प्रयत्न करे ? ऊपर स्वर्ग जाने के इच्छुक लोग जो स्नान करते समय गोता लगाते हुए नीचे की ओर जाते हैं उसे लडने वाले दो मेडो के पीछे हटने के अतिरिक्त भला और क्या कहा जा सकता ? । इस पाप के करने से अमुक क्षुद्र योनि प्राप्त होगी यह डर दिखलाना व्यर्थ है । क्षुद्र जन्तु भी तो अपने सुख के अनुरूप साधनो से सुखी पाये ही जाते हैं । युद्ध में मरने वाले यदि स्वर्ग जायें, तो विष्णु के द्वारा हत दैत्य लोग स्वर्ग में भी उनसे लडते ही रहेंगे । क्योंकि मुमूर्षु के भावानुसार ही तो लोकान्तरीय परिस्थिति मानी जाती है । ससारकाल में मुमुक्षु जीव स्वयं भी रहता है और ब्रह्म भी । मोक्ष हो जाने पर केवल ब्रह्म ही रह जाता, ऐसी परिस्थिति की मान्यता में वेदवादियो ने अपनी अच्छी विदग्धता दिखलायी ? क्योंकि फलत अपने उच्छेद को ही उन्होंने मोक्ष माना । चेतनो को पत्थर की तरह अचेतना-स्वरूप मुक्ति के लिए जिस गौतम ने शास्त्र का प्रणयन किया उन्हें सचमुच गौतम ही समझना चाहिए । हरि हर आदि की स्त्रियाँ अर्थात् लक्ष्मी पार्वती आदि स्त्रियाँ उनमें आसक्त होती हुई क्यों काम-बन्धन में जकडी हुई हैं ? कारुणिक अमोघा-देश सर्वज्ञ परमेश्वर यदि सचमुच हैं तो वे हम लोगो को अपनी अमोघ-वाणी से ही सर्वथा सुखी क्यों नहीं बना डालते हैं ? यदि यह माना जाय कि परमेश्वर प्राणियो को अपने कर्मों के अनुसार फल देते हैं तो वे, अकारण बैरी होने के कारण उन अन्य दुश्मनो से भी अधिक दुश्मन मान्य होंगे, जो किसी कारण वश दुश्मनी रखते हैं । तर्क अप्रतिष्ठित अर्थात् अनन्त होने के कारण परम्पर त्वण्डित होने वाले सारे मत क्यों सत्प्रति-पक्षस्थल के समान अप्रमाण नहीं हो उठेंगे ? ये अपने को तपस्वी कहने वाले स्वयं जतिक्रोवी होते हुए दूसरो को अक्रोष की शिक्षा देते हैं आर स्वयं निर्धन होने हुए दूसरो को यह कह कर बहाने हैं कि तुम्हें धनी बना द्या । लक्ष्मी न देने वाली पर ही मनुष्य रहनी है, फिर तुम जिमी को कुछ देना क्यों चाहते ? वन-दान का पणिषाम क्या होना है ना दानी यदि ते जन्म ने मालूम किया जा सकता है । उन देने के वाक्य भला जान है ? जिनमें जा

लेता है उससे ही वह द्रोह करता है। लोभ का सचमुच त्यागी उदासीन तो विरल होते हैं। चोरी न करना अपनी दीनता को बढ़ाना है। किसी भी वस्तु को अमक्ष्य मानना अपने पेट की वचना है। इसलिए सुख प्ररोह की मूलभूत स्वच्छन्दता अर्थात् उच्छृङ्खलता को अपनाते जाओ।” महाकवि श्री हर्ष ने इस प्रकार एक उच्छृङ्खल मतवाद का वर्णन महामोहीय सेनान्तर्गत एक वीर भट के मुख से करा कर उक्त उच्छृङ्खल मतवाद को सुनकर अतिक्रुद्ध होने वाले इन्द्रादि देवों के द्वारा इस मतवाद का यथा सम्भव खण्डन कराया है जो कि उक्त सर्ग के १०७ श्लोक तक चला है और तदनन्तर सम्बोध्य उस सैनिक के मुख से यह कहलाया है कि उक्त मतवाद के लिए मैं दोषी नहीं हूँ। क्योंकि हम सभी राजा^{११} कलियुग के स्तुतिपाठक वन्दी है। वन्दियों का तो यह कर्त्तव्य ही है कि वह अपने प्रभु की इच्छा के अनुरूप ही बोले।

महाकवि श्रीहर्ष ने इस प्रकार जिस उच्छृङ्खल मतवाद का वर्णन किया है वह उनकी निरुपम कल्पना-कूची का एक मनोरञ्जक चित्रण मात्र है ऐतिहासिक तथ्य नहीं, यह प्रत्येक तथ्यान्वेषी असन्दिग्ध भाव से कहेगा, जो कि उनके काल्पनिक उडान का थोड़ा भी परिचय रखता होगा। अतः उक्त उच्छृङ्खल मतवाद के आधार पर चार्वाक सिद्धान्त का जिसे वस्तुतः पूर्व विहित विचार के अनुसार “चारवाक सिद्धान्त” कहना उचित होगा, स्वरूप निर्णय नहीं किया जा सकता एवं तदनुरूप चार्वाक सिद्धान्त के प्रति घृणा नहीं फैलायी जा सकती। ५६ वे श्लोक के द्वारा जो एकात्मवादी वेदान्तियों से यह कहा है कि “एकात्मवादी होने के कारण तुम्हारे ऊपर सबके किये पाप आ गिरेगे” यह कथन श्रुतिगत प्रामाण्य एवं पुण्य पाप का अस्तित्व मान्य होने पर ही सगत होता है। अतः उक्त उच्छृङ्खल मतवाद को चार्वाकीय मानने पर भी क्या यह भी बात नहीं व्यक्त हो उठती कि वे चार्वाकी भी वह प्रामाण्य और पापपुण्य आदि मानते थे? इसी प्रकार उनसठवे श्लोक के द्वारा जो यह कहा गया है कि “स्वयं व्यभिचारी पुरुषों को व्यभिचारिणी स्त्री के प्रति घृणा करना जनवञ्चना है” इससे क्या यह व्यक्त नहीं हो उठता है कि वचना उचित नहीं, वह कर्त्तव्य नहीं है? फलतः इससे यह व्यक्त अवश्य हो उठता है कि वान्तविक चार्वाक-सिद्धान्त भी कर्त्तव्याकर्त्तव्य का विचार रखता था? इसके अनन्तर ६३ वे श्लोक के द्वारा जो यह कहा गया है कि “मनु ने धर्म और अधर्म की व्यवस्था दण्डार्थ की थी जिसे कुछ ही बुद्धिमान ने समझा” इससे क्या यह नहीं व्यक्त हो उठता है कि

(३११) नापराधी पराधीनो जनोऽयं नाकनायका ।

कालस्याह कलेवंदी तच्चाटु-चटुलानन ॥१०८॥

—नैषधीय चरित, सर्ग १७ ।

मुझे तो उतनी जानकारी जाङ्गलिक स्थानों के सम्बन्ध में नहीं है परन्तु निर्घात जो कि मेरी स्वसा का लडका होने के नाते सम्बन्ध में भाई ही लगता है बहुत जानकारी रखता है । तदनुसार जब राजा ने निर्घात से भी पूछा तब उसने कहा महाराज ! मैं इस जगल में तिनके-तिनके को जानता हूँ । पत्ते-पत्ते को पहचानता हूँ । ऐसा भला इस जगल का कौन सा स्थान होगा जो मुझसे अपरिचित होगा । इसी सिलसिले में निर्घात ने पाराशरी दिवाकर मिश्र नामक तपस्वी के आश्रम का भी रोचक परिचय दिया कि —“दूर से ही सुन्दर आश्रमस्थित तापस दिवाकर मित्र का परिचय इसलिए मुझे प्राप्त हो रहा था कि विभिन्न देशों से आये हुए शिष्यों से वह आश्रम व्याप्त था । जिन शिष्यों के अन्दर कुछ शिष्यगण जगह-जगह विद्यमान सुन्दर वृक्षों के नीचे बैठे थे तो कुछ शिष्यगण जगह-जगह पर शोभायमान शिलाखण्ड पर आसीन थे । कुछ लोग तो लतामवन में वास कर रहे थे अन्य कुछ लोग निकुञ्ज में छिपे थे । कुछ लोग वृक्ष शाखा की छाया में बैठे थे तो अन्य कुछ अध्येता लोग वृक्षों के मूल देश में सटकर बैठे हुए थे, उन विभिन्न स्थानों में विद्यमान शिष्य मण्डली के अन्दर^{११२} कुछ वीतराग जैन साधु थे तो कुछ श्वेताम्बर पाण्डुर वर्ण भिक्षुक थे । कुछ भावगत ब्रह्मचारी भी वहाँ अध्येता के रूप में उपस्थित थे । उन विभिन्न साम्प्रदायिक शिष्यों के अन्दर कुछ केशोल्लुञ्चक भी देखे जा रहे थे । साराश यह कि कापिल-जैन-लौकायतिक-काणाद-औपनिषद्-नैयायिक-कारन्धर्मी-धर्मशास्त्री-पौराणिक-सापृतन्तव-वैयाकरण-पाञ्चरात्रिक एवं अन्य प्रकार के शिष्य भी वहाँ आश्रम की शोभा बढ़ा रहे थे । जिनके अन्दर कुछ लोग अपने सिद्धान्तों को सुनने में मस्त थे, कुछ आप्तजनों से प्रश्न पूछ रहे थे । कुछ लोग पाठ का उच्चारण कर रहे थे तो कुछ अन्य लोग अपना सन्देह उपस्थित कर रहे थे । कुछ लोग उपदेश सुनकर निश्चयात्मक निष्कर्षपर पहुँच रहे थे तो अन्य कुछ लोग औरों को समझा रहे थे । अन्य कुछ लोग परस्पर शास्त्रार्थ कर रहे थे तो अन्य कुछ शिष्य लोग व्याख्यान दे रहे थे ।” इस प्रकार वर्णन करने वाले वाण ने लौकायतिकों को भी वही स्थान दिया है जो कापिल काणाद आदि अन्य दार्शनिकों को । यदि वाण की दृष्टि में भी लोकायत-दर्शन का वही स्थान होता जैसा कि उसे विकृत रूप देने वालों की दृष्टि में अतिजघन्य स्थान प्राप्त है, तो वे कापिल काणाद आदि के समान उसे भी उक्त प्रकार मान्यता कमी नहीं

(३१२) विटपच्छायामु नियण्णे तरुमूलानि निषेवमाणं वीतरागं राहूतैर्मस्करिभि
श्वेतपटं पाण्डुरिभिक्षुभि भागवतैर्वणिभि केशोल्लुचनं कापिलैर्जैनै-
लौकायतिकं काणादैरोपनिषदं ईश्वरकारणिभि

—हर्षचरित, उच्छ्वास ८ ।

देते अतः यह मानना ही होगा कि जो रूप परवर्ती काल में वर्णित हुआ है वह उसका वास्तविक रूप नहीं है। यह बारम्बार पहले कहा जा चुका है कि इस प्रकार छिछली रूपरेखा वाली विचारधारा दर्शन कहलाने का अधिकार नहीं प्राप्त कर सकती है। महाकवि बाण ने ^{१११} जो अपनी कादम्बरी में महाश्वेता-कर्तृक स्वपरिस्थिति-वर्णन के अवसर पर महाश्वेताद्वारा चन्द्रापीड को यह कहलाया है कि “मुनिकुमार पुण्डरीक के सन्देश रूप में उनके सहचर मुनिकुमार कपिञ्जल के द्वारा उपस्थापित आर्या-पद्य को पढ़ कर मेरे स्मरानुरक्त मन में उसी प्रकार विकारात्मक दोष उपस्थित हो उठा, जिस प्रकार अधर्म में रुचि रखने वाले व्यक्तियों में लोकायतिक-विद्या से विकारात्मक दोष उपस्थित होते हैं” उसे हर्ष-चरित के उक्त प्रसंग के साथ अध्ययन करने पर यह निर्णय प्राप्त होता है कि या तो उक्त वाल्मीकि-रामायणीय निर्णय के अनुसार महाकवि बाण भी लोकायतिक विद्या को धार्मिक एवं अधार्मिक दो धाराओं में विभक्त मानते थे, या कादम्बरी में लोकायतिक-विद्या इस पद का उन्होंने ^{११२} एक प्रकार यौगिक अर्थ के आधार पर सामान्यतः नास्तिक-विद्याभास अर्थ में प्रयोग किया है जैसा कि व्याख्या एवं टिप्पणी कारों के द्वारा व्यक्त किया गया है।

मैत्री उपनिषद् और बृहस्पति का उपदेश

चार्वाक दर्शन के आचार्य बृहस्पति हुए हैं, यह बात प्रसिद्ध भी है और इस ग्रन्थ में भी पहले चर्चित हो चुकी है। यह भी युक्तिपूर्वक बतलाया जा चुका है कि ये बृहस्पति देव-गुरु बृहस्पति नहीं किन्तु अन्य दर्शन-प्रवर्तकों की तरह कोई अन्य बृहस्पति नामक आचार्य हुए हैं। परन्तु यदि आग्रहवश उस देव-गुरु बृहस्पति को ही चार्वाक-दर्शन का आचार्य माना जाय, तो इस विवेच्य दर्शन का मध्यकालिक स्वरूप पर मैत्री उपनिषद् से कुछ प्रकाश पड़ता हुआ-सा दीख पड़ता है। मैत्री उपनिषद् के ७ वे प्रपाठक में यह कह

(३१३) दूर मुक्तालतया विससितया विप्रलोभ्यमानो मे ।

हस इव दशिताशो मानसजन्मा त्वथा नीत ॥

अनया च मे व्रदृष्टया दुष्टनिद्रयेव विषविह्वलस्य “लोकायतिक विद्ययेवा धर्मरुचे दोषविकारोपचय सुतरामक्रियत स्मरानुरक्तस्य मे मनस ।

—कादम्बरी, महाश्वेता-चन्द्रापीड-संवाद ।

(३१४) लोकेति । लोकानां यति सयम इन्द्रियचापल्यनिग्रहः, स नास्ति यस्या, तथा भूताया विद्या शास्त्रज्ञान, नास्तिक-विद्येति यावत् ।

—जीवानन्द-विद्यासागर-टिप्पणी ।

होने के कारण यह बन्ध्या ही है। आचारविहीन व्यक्ति के लिए यह केवल सासारिक अनुराग को ही देनेवाली है। इसलिए इस विद्या का आरम्भ उचित नहीं” इत्यादि। इस ओपनिषद् आख्यायिका के अन्दर अनेक बातें ध्यान देने योग्य प्रतीत होती हैं। सर्वप्रथम एक यह कि यहाँ जो ज्ञान-विघ्नो की बड़ी लिस्ट दी गयी है जिसे नैरात्म्यवादियों की लिस्ट कहा जा सकता है उसके अन्दर मोक्षार्थ अद्वैत ज्ञान मात्र के इच्छुक व्यक्ति को छोड़ कर उन अन्य सभी लोगों का तत्त्वतः परिगणन स्पष्ट दीख पड़ता है जो कि त्रिवर्ग के इच्छुक होते हैं। ऐसी परिस्थिति में अद्वैत वेदान्तियों को छोड़ कर अन्य सभी दार्शनिक निरात्मवादी कपट-शुक्र बृहस्पति के शिष्योपशिष्य-परम्परा में जा जाते हैं अतः मूलतः चार्वाक और अचार्वाक ये दोनों ही दर्शन वास्तविक रूप में त्याज्य रूप से प्राप्त होते हैं और सो भी ओपनिषद् काल के बाद के लिए। उसके पूर्व तो अवान्तर प्रमेद मले ही हों परन्तु तत्त्वतः एक ही चार्वाक-दर्शन ही अस्तित्व-युक्त रूप में स्थिर हो पाता है जैसा कि “भागवत और चार्वाक-दर्शन” इस शीर्षक विहित-विचार के अन्दर बतलाया जा चुका है। दूसरी एक बात यह यहाँ अनायाम निकल आती है कि दैत्य और असुर भी मूलतः अवैदिक नहीं वैदिक ही थे। क्योंकि उनके वास्तविक गुरु वास्तविक शुक्र ने उन्हें पथभ्रष्ट नहीं किया। बृहस्पति ने कपटपूर्ण शुक्र का रूप धारण कर वचना की, इसलिए उक्त लिस्ट के अन्दर आ पड़े। अतः अनात्मवादी दर्शन के आचार्य कहलाये। यह जो कहा गया है कि “स्वर्ग्यों का अस्वर्ग्य” के साथ होने वाला सम्बन्ध मोह का ही कारण होता है” इससे भी प्राचीन चार्वाकियों की वैदिकता सिद्ध होती है। जो लोग ग्राम-याचना करते हैं अयाज्यो को भी याजन कराते हैं” इत्यादि उक्त वाक्य तो और भी खुल कर इस बात को सिद्ध करते देखे जाते हैं कि इस उपनिषद् भाग में सूचित होने वाले सभी चार्वाक वैदिक थे अपने को वेदानुयायी मानते थे और तदनुसृत आचरण रखते थे। अन्य एक बात यह भी यहाँ सर्वथा ध्यान देने योग्य है कि

कहे कि औपनिषद आख्यायिकाएँ इतिहास नहीं हैं अतः इसके सहारे ऐतिहासिक चार्वाक का निर्णय नहीं किया जा सकता, तो मुझे भी इस पर कोई आग्रह इसलिए नहीं है कि इससे पूर्व सारी बातें अन्य प्रमाणों से सिद्ध की जा चुकी हैं।

रसेश्वर दर्शन भी चार्वाक-दर्शन का ही नवीन संस्करण

सर्वदर्शन सग्रह के अन्दर ६ वें दर्शन के रूप में जो रसेश्वर दर्शन दिखलाया गया है, उसे यदि गम्भीर भाव से देखा जाय तो वह दर्शन भी वस्तुतः चार्वाक दर्शन का ही एक नवीन संस्करण प्रतीत होगा। क्योंकि वहाँ हरगौरी-मृष्टिज शरीर को अविनश्वर तक माना गया है। शरीर की नित्यता मान लेने के बाद चार्वाकीय शरीरात्मवाद या भूतात्मवाद की मान्यता में भला क्या अनुपपत्ति बतलायी जा सकती? सारी समस्याएँ अनायास हल हो जाती हैं। सर्वदर्शन सग्रह के रसेश्वर दर्शन में जो रसाणवीय वाक्य के उद्धरण द्वारा यह कहा गया है कि “छ दर्शनों के” अन्दर मुक्ति बतलायी गयी है सही परन्तु शरीरपात के अर्थात् मरण के अनन्तर। इसलिए अन्य-दर्शनीय मुक्ति हस्तगत आमलक के समान प्रत्यक्षतः उपलब्ध नहीं हो पाती। इसलिए रसायनात्मक रस अर्थात् शुद्ध पारद के द्वारा शरीर की “रक्षा करनी चाहिए अर्थात्, शरीर को नित्य बना डालना चाहिए”। वहाँ “अन्य दर्शनीय मुक्ति प्रत्यक्षतः उपलब्ध नहीं होती” इस कथन से यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि रसेश्वर-दर्शन भी प्रत्यक्ष मात्र को उसी प्रकार प्रमाण मानता है जिस प्रकार चार्वाक-दर्शन। इससे भी यह व्यक्त होता है कि रसेश्वर-दर्शन एक प्रकार चार्वाक-दर्शन का ही नवीन संस्करण है। शरीर को नित्य मान लेने पर भूतात्मवाद, फलतः भूत चैतन्य स्वतः प्राप्त हो जाता है और प्रत्यक्ष मात्र प्रमाणता भी बतलायी ही जा चुकी है। ये ही दो बातें चार्वाकसिद्धान्त के लिए मुख्य रूप से मान्य हैं। सो जब कि रसेश्वर दर्शन में भी मान्य हैं तब भला इसमें क्या सन्देह रह जाता कि रसेश्वर-दर्शन भी चार्वाक-दर्शन का ही एक नवीन संस्करण है रसेश्वर

(३१८) षड्दर्शनेऽपि क्विस्तु वशितापिण्डपातने ।

करोमलकवर्तमं ताऽपि प्रत्यक्षानोपपद्यते ॥

तस्मात्ति रक्षत्पिण्ड रसेश्वरं रसायनं ॥ ३ ॥ —हेसार्णव ।

(३१९) पाट्कंशिकस्य शरीरस्था नित्यत्वेऽपि रसाम्रकपदाभिलष्य हरगौरीसृष्टि जातस्य —नित्यत्वोपपत्ते । नक्षत्र रसहृदये—

ये चात्यक्त शरीरा हरगौरी सृष्टिजा दनु प्राप्ता ।

मुक्तास्ते रससिद्धा मन्त्रगणः किकरो येषाम् ॥

—रसहृदय १।७ । सर्वदर्शन सग्रह, रसेश्वर दर्शन ।

दर्शन को जो परमेश्वर-तादात्म्यवादी कहा गया है, सो भी महासमवायात्मक भूताद्वैत की तत्त्वता की मान्यता के अनुसार सगत हो ही जाती है । अब रही बात नास्तिकता और आस्तिकता की, तो यह भी निर्णय किया ही जा चुका है कि चार्वाक-दर्शन वस्तुतः नास्तिक दर्शन नहीं था । न्यायदर्शन के भाष्य में उसके रचयिता वात्स्यायन ने जो दृष्टान्त की महत्ता बतलाते समय यह कहा है कि “नास्तिक यदि दृष्टान्त को मानेगा तो वह नास्तिक नहीं रह पायेगा और यदि वह दृष्टान्त को नहीं मानेगा तो किसके सहारे वह अपने विरोधी पक्ष का खण्डन करेगा ?” इस कथन से यही सिद्ध होता है कि नास्तिक वही कहलाता था प्राचीन काल में, जो कि दृष्टान्त नहीं मानता था । दृष्टान्त को न मानने का अर्थ होता है प्रत्यक्ष को न मानना । किन्तु चार्वाक तो प्रत्यक्ष को अमान्य नहीं कहता ? अतः उसे नास्तिक कैसे कहा जा सकता ? वेद की अमान्यता प्रयुक्त भी उसे नास्तिक नहीं ठहराया जा सकता । क्योंकि उसकी वैदिकता सिद्ध की जा चुकी है ।

(३२०) नास्तिकश्च दृष्टान्तमन्युपगच्छन्नास्तिकत्वं नृणां । अनन्युपगच्छन्
स्मिन्नाधनं परमपालनेन ? —न्याय-दर्शन, वात्स्यायन-भाष्य ।

एकादश प्रकरण

चार्वाक-दर्शन और उसका खण्डन

चार्वाक दर्शन को जिस मात्रा में विकृत रूप दिया गया है उस अनुपात से उसके खण्डन की मात्रा अल्प है। कहने का तात्पर्य यह कि खण्डन तो प्रायः सभी अन्य दार्शनिकों ने इस दर्शन का किया है परन्तु वह खण्डन प्रायः भूत-चैतन्य और प्रत्यक्ष-मात्र-प्रामाण्य तक ही सीमित रह गया है। अर्थात् चार्वाकीय-मान्यता-प्राप्त इन्हीं बातों की आलोचना प्रायः की गयी है। अभिप्राय यह कि दर्शन और आचरण ये दो विभिन्न वस्तुएँ हैं। क्योंकि आचरण होता है धर्म, मूलवक्ता का दृष्टिकोणात्मक दर्शन धर्म नहीं, इन बातों को देखते हुए अन्य दार्शनिकों ने जो इन उक्त दो दार्शनिक वस्तुओं का ही खण्डन किया है वह उनकी दार्शनिकता का ज्ञापक है। परन्तु वह खण्डन भी प्रकृत में निर्णीत चार्वाकीय दार्शनिक-स्वरूप के आगे विलकुल निरवकाश सिद्ध होता है। उदाहरण के लिए दार्शनिक मूर्धन्य रूप से ख्यात मिश्र वाचस्पतिकृत खण्डन को उपस्थित किया जा सकता है। उन्होंने चार्वाक सम्मत प्रत्यक्ष मात्र प्रमाणता की आलोचना करते हुए यह कहा है कि “अनुमान प्रमाण नहीं है यह कहने वाले लौकायतिकों द्वारा, उनका वादी अप्रतिपन्न है कि सन्दिग्ध है या विपर्यस्त है यह कैसे नमज्ञा जा सकेगा? अन्य व्यक्तिगत अज्ञान सन्देह या विपर्यास बाह्य-दृष्टि रखने वालों के द्वारा प्रत्यक्ष तो प्रतिपन्न हो नहीं सकता? प्रमाणान्तर से वे समझे जा सकेंगे यह बात तो चार्वाक-पक्षी जन कह नहीं सकते। क्योंकि प्रमाणान्तर तो उनके सिद्धान्त में मान्य नहीं है। अपने वादी की हार्दिक परिस्थिति से अपरिचित होते हुए भी यदि उसे समझाने के लिए चार्वाक-सिद्धान्ती प्रवृत्त हों, तो जिस किसी व्यक्ति को भी वे समझाने में प्रवृत्त हो बैठेंगे। निनन्ता परिणाम यह होगा कि प्रेक्षावानों की दृष्टि में वे अश्रद्धेय-वचन हो बैठेंगे। अर्थात् मात्र के वाक्य की तरह उनका भी वाक्य श्रद्धेय नहीं हो पायेगा, उपेक्षित हो बैठेगा।

(३२१) नानुमान प्रमाणमिति वदता लौकायतिकेनाप्रतिपन्न सन्दिग्धो विपर्यस्तो वा पुरुष कथं प्रतिपद्येत? नच पुरुषान्तरगता अज्ञान-सन्देह-विपर्यासा शक्या अवगम्यं प्रत्यक्षेण प्रतिपत्तुम्

—साध्यतत्त्व कीमुदी ।

वे अनुमान मानते ही नहीं, किन्तु बर यह कहते हैं कि उनका तर्क क्षुद्र है, महत्वपूर्ण नहीं है। बिलकुल निस्तर्क होना और अल्पतर्क-युक्त होना, इन दोनों में महान् अन्तर है। कहने का तात्पर्य यह कि इस ग्रन्थ में जो यह निर्णय किया गया है कि चार्वाक-सम्प्रदाय भी अनुमान प्रमाण मानता था, इसका आभास यहाँ कुछ दिखाई-सा दे रहा है। आगे चलकर भट्ट जब यह कहने के लिए प्रस्तुत हुए हैं कि वेदमूलक होने के कारण बौद्ध जैन आदि शास्त्र भी प्रामाणिक है तब फिर चार्वाक का विचार उपस्थित करते हुए उन्होंने यह कहा है कि— “तब तो लोकायत शास्त्र भी प्रमाण रूप से मान्य होंगे। क्योंकि उनके मूल भूत वैदिक वाक्य भी पाये जाते हैं। और ^{१३२}लोकायत-दर्शन यदि प्रामाणिक हो चुका तो गये फुलने खटाई में अन्य सारे शास्त्र”। इस प्रकार स्वयं प्रश्न उठा कर इसके उत्तर में भट्टजी ने यह कहा है कि “इसका उत्तर यह है कि ^{१३३}लोकायत शास्त्र में कुछ भी कर्तव्य रूप में उपदिष्ट नहीं हुआ है। वह केवल वैतण्डिक की वितण्डा कथा है कोई आगम अर्थात् शास्त्र नहीं है। जब तक जीओ सुख से जीओ इत्यादि उपदेशों को प्रमाण इसलिए नहीं माना जा सकता कि वह तो प्रत्येक प्राणी की स्वामाविक ही प्रवृत्ति है। सभी सुखी जीवन बिताना चाहते हैं। धर्म कर्तव्य नहीं है इत्यादि उपदेश वाक्य पूर्वपक्ष मात्र के उपस्थापक हैं। क्योंकि उत्तर वाक्य से उनका खण्डन हो जाता है। इसलिए लोकायत शास्त्र आदरणीय नहीं है। किन्तु अन्य सारे आगम प्रमाण हैं। क्योंकि ^{१३४}मनुवाक्य को जहाँ महत्ता दी गयी है वहाँ “मनु” का अर्थ केवल मनु ही नहीं ज्ञातव्य है, किन्तु गौतम आपस्तम्ब से लेकर जिन, कपिल एवं बुद्ध तक सभी ग्राह्य हैं”। सूक्ष्मभाव से देखने पर यहाँ आलोचना की प्रचुर सामग्री पडी है। यथा कहाँ तो यह भट्ट जी एक ओर यह कहते हैं कि “लोकायत दर्शन को यदि कही प्रमाण

(३२२) ननु च लोकायताद्यागमोऽपि प्रामाण्यं प्राप्नोति । विज्ञानं घन एवैभ्यो भूतेभ्यस्समुत्थाय तान्येवानु विनश्यति • ततश्चेह लोकायत दर्शने प्रमाणं भूते सति स्वस्ति सर्वागमेभ्य ।

(३२३) उच्यते । नहि लोकायते किञ्चित्कर्तव्यं मुपदिश्यते ।

वैतण्डिक-कथैवासी न पुन कश्चिदागम ॥

—न्यायमजरी, प्रमाण-प्रकरण, चौखम्बा-मुद्रण, पृ० १४६ ।

(३२४) य कश्चित् कस्यचिद्धर्मो मनुना परिकीर्तितः ।

स सर्वोऽभिहितो वेदे सर्वज्ञानमयो हि स ॥

इत्यत्र यथा मनुग्रहणं गौतमापस्तम्ब-सम्बर्त-काठकादि-स्मृत्यन्तरोपलक्षणम् एव-महत्कपिल मुगताद्युपलक्षणमपि व्याख्येयम्

—न्यायमजरी, प्रमाण-प्रकरण, चौखम्बा मुद्रण, पृ० १४६ ।

माना गया"। यहाँ प्रामाणिकता में सन्देह उपस्थित करने पर भी दर्शनता फलतः शास्त्रता तो मानी गयी है, और कहाँ फिर यह कहते हैं कि "लोकायत कोई शास्त्र नहीं है" वह तो वितण्डा कथा के अतिरिक्त और कुछ नहीं है"। इनके इस कथन के अनुसार तो चार्वाक की गति अवाय रूप से सर्वदर्शन के घर में हो पड़ती है। क्योंकि स्थान विशेष में सभी दार्शनिक वितण्डा कथा करते पाये जाते हैं ? वेदान्त का प्रसिद्ध खण्डन-खण्ड-खाद्य ग्रन्थ वितण्डा रूप माना जाता है, तो क्या उस ग्रन्थ के आधार पर श्रीहर्ष को चार्वाक-सिद्धान्ती कहा जा सकेगा ? वेद मूलक होने के कारण यदि जैन बौद्ध शास्त्रों तक को प्रामाणिक भट्टजयन्त मानते हैं, तो फिर लोकायत का ही क्या अपराध है ? खण्डन पाये जाने की जो बात की गयी है सो वह खण्डन उक्त महासमवायात्मक अद्वैत-भूत को लेकर अविनाश कथन में सङ्गत हो सकता है अतः उत्तर वाक्य से यहाँ वर्णित चार्वाककीय दार्शनिक मतवाद का खण्डक होता हुआ नहीं देखा जाता है।

चार्वाकीय विचारधारा की निन्दा क्यों ?

वाते कर्तव्य रूप में आती रहती है जिन्हें शुद्ध धार्मिक दृष्टिकोण से कुछ अन्तर, कुछ विरोध हो आया करता है। इसलिए विशुद्ध धार्मिकों द्वारा समय-समय पर राजनयिक, राज-धार्मिक दृष्टिकोण के प्रति विरोध उपस्थित किया जाता है, उसकी निन्दा की जाती है। साथ ही राजनैतिक-मार्ग के अधिकार सम्पन्न होने के कारण आधिकारिक राजनयिकों में भ्रष्टाचार का श्रीगणेश हो उठता है। जो, यदि समय से अवरुद्ध नहीं हो सका तो फैलता जाता है फिर जन निन्दा एवं जन विरोध। अन्ततः हार्दिक-औदास्य जनसाधारण का उसके प्रति अवश्य हो उठता है, यह युक्तिसिद्ध ही नहीं प्रत्यक्षसिद्ध भी है। तदनुसार प्राचीन चार-वाक्कीय दृष्टिकोण के प्रति, जिसे कि परवर्ती शाब्दिक प्रयोग के अनुसार चार्वाकीय दृष्टिकोण या चार्वाक-दर्शन कहा जा सकता है, राजनयिक अधिकार-प्राप्त लोगों के आचारण-गत दोष-प्रयुक्त घृणा उत्पन्न हुई होगी। और उसकी बाढ़ में चार्वाक-सिद्धान्त का वास्तविक-महत्त्व तिरोभूत हो जाने के कारण अन्य विवेचकों को उसे छिछला रूप तक दे देने का सु-अवसर प्राप्त हुआ होगा। क्योंकि जिसे सभी प्राचीन भारतीय विवेचकों ने एक स्वर से एक स्वतन्त्र दर्शन माना है उसका वह छिछला रूप कभी वास्तविक नहीं हो सकता, जो कि परवर्ती अनेक विवेचकों द्वारा उसे दिया गया। आधुनिक कुछ विवेचक जो यह कहते हैं कि प्राचीन भारतीय विवेचकों द्वारा किया जाने वाला चार्वाक-मत-खण्डन एक काल्पनिक मत का ही खण्डन है अतः चार्वाक-दर्शन कोई ऐतिहासिक दर्शन नहीं, यह उनका कथन इस लिए भी मान्य नहीं ठहराया जा सकता कि आज भी ऐसे कुछ शब्द प्रचलित हैं जिनका प्रचलन चार्वाक-दर्शन की मान्यता के बिना किसी भी प्रकार समर्थित नहीं हो सकता। उदाहरण के लिए “आत्महत्या” शब्द को लिया जा सकता है। इस शब्द का सर्ववादि सम्मत अर्थ है स्वयं अपने को नष्ट कर डालना। विचार करके देखने पर इस अर्थ में इस शब्द का प्रयोग चार्वाक-सिद्धान्त को छोड़ कर अन्य किसी भी सिद्धान्त में सम्भव नहीं है। क्योंकि शरीरगतिरिक्त आत्मवादी सभी भारतीय दार्शनिकों के अन्दर क्षणिक-विज्ञान को आत्मा मानने वाले विविध बौद्धों को छोड़ कर अन्य किसी भी दार्शनिक के मत में आत्मा का नाश सम्भव नहीं है। उक्त विविध बौद्ध दार्शनिकों के मत में विज्ञान की क्षणिकता के कारण आत्मा का नाश तो होता रहता है सही, किन्तु वह स्वभाविक रूप से यों ही होते रहने के कारण, अपने द्वारा किये जाने वाले नहीं हो पाते अतः भूत चैतन्यवादी चारवाक्क-सिद्धान्त को उक्त अन्य किसी भी सिद्धान्त में यह शब्द सार्थक नहीं हो सकता। यह शब्द आधुनिक भी नहीं है क्योंकि वेद तक में भी “आत्महा” “आत्महन” आदि आदि शब्द पाये ही जाते हैं। उन्हीं प्रस्तावना शब्द हैं “कायम्य” शब्द। विचार करके देखने पर यह भी शब्द शुद्ध चार्वाक-सिद्धान्त का ही शब्द मालूम होता है। इस शब्द का अर्थ है काय में अर्थात् शरीर में ही निम्न। अतः शरीर को ही आत्मा रूप में मानने वाला। भारतीय दार्शनिकों के अन्दर

चारवाक्क-सिद्धान्त को छोड़ कर अन्य कोई भी सिद्धान्त शरीरात्मवादी नहीं है। अतः यह मानना ही होगा कि “कायस्थ” यह शब्द चार्वाकसिद्धान्त के आरम्भ काल से ही प्रचलित हुआ चार्वाकियों का ही बोधक प्राचीन काल में था।^{१२५} इस कायस्थ शब्द की अति प्राचीनता, इस शब्द से कहे जाने वाले लोगो की राजनयिकता, एवं इनके द्वारा परपीडनात्मक उनके आचरण-ह्रास का भी, परिचय अति प्राचीनता पूर्ण रूप में प्राप्त होता है। क्योंकि वैदिक ऋषि याज्ञवल्क्य ने स्पष्ट रूप से अपनी स्मृति में शासक राजाओं को सलाह देते हुए कहा है कि कायस्थो के उत्पीडन से प्रजाओं की रक्षा विशेष रूप से करनी चाहिए। इन बातों पर ध्यान देने से मालूम यह होता है कि प्राचीन काल में “कायस्थ” कोई जाति नहीं थी किन्तु राजनयिक साधिकार समाज था और चारवाक्क-दर्शन उसी का महत्त्वपूर्ण राजनयिक भातिक-दर्शन, जिसके विशुद्ध स्वरूप का यहाँ यौक्तिक विवेचन किया गया है।^{१२६} चार्वाक-दर्शन की अति प्राचीनता विभिन्न शीर्षक विचारों से पूर्ण रूप से व्यक्त होने के कारण पूर्व प्रतिज्ञात होने पर भी ग्रन्थ-गौरव-भय से पृथक् शीर्षक-युक्त रूप में नहीं विवेचित हुई।

सामञ्जस्य

चार्वाक-दर्शन का सुश्रुतल महत्वास्पद रूप वर्णित हो चुका है। विचार करके देखने पर हमसे किसी भी दर्शन को विरोध भी नहीं होना चाहिए। क्योंकि यहाँ का मौलिक तत्त्व रूप से स्वीकृत महासमयात्मक अद्वैत भूततत्त्व पाश्चात्यभूत दार्शनिकों के समान ज्ञानरहित नहीं किन्तु ज्ञानगर्भ माना गया है जिसकी पुष्टि भी भागवत आदि से बतलायी जा चुकी है। तदनुसार परिस्थिति यही प्राप्त होती है कि कुछ दार्शनिकों ने ज्ञानाश को महत्त्व देते हुए अलग दर्शन उपस्थित किया और अन्य कुछ दार्शनिकों ने ज्ञानाश और अनि-रिक्त अश दोनों को समान महत्त्व देकर तदनु रूप दर्शनों का स्वरूप निर्धारित किया, और यह चार्वाक-दर्शन ज्ञान को भूतकुक्षिगत बनला कर अतिरिक्ताश को महत्त्व देता है। इसलिए तत्त्व के सम्बन्ध में दार्शनिकों के बीच मतभेद केवल गौण-मुख्य-भाव-गत ही दीख पड़ता है जो कि महत्वास्पद नहीं। क्योंकि गौण-मुख्यभाव विवक्षाधीन हुआ करता है अतः तत्त्वतः कोई विरोध है नहीं। हम अविरोध भाग को अन्य दार्शनिकों ने भी जगह-

(३२४) चादृतत्करदुर्वृत्त महामाहसिकादिभि ।

पोड्यमाना प्रजा रक्षेत् कायस्थैश्च विशेषत ॥३२६॥

—याज्ञवल्क्य-स्मृति, राजधर्म-प्रकरण ।

कायस्था लेखका गणकाश्च, तं पोड्यमाना विशेषतो रक्षेत । तेषां राजपल्लभतयाऽतिनायावित्वात्, च दुर्निवारत्वात् ।—मिताक्षरा टीका ।

जगह अपनाया है । न्याय-भाष्यकार-वात्स्यायन ने कहा “अभ्युपगम्यमान वस्तु है सिद्धान्त” “वस्तु का अभ्युपगम है सिद्धान्त, किन्तु उसके वार्तिककार भारद्वाज उद्योत-कर और तात्पर्य-टीकाकार मिश्र वाचस्पति ने कहा कि जब “परिशुद्धि” लिखते समय आचार्य उदयन के समक्ष यह आपात-विरोध उपस्थित हुआ तो उन्होंने उस विरोध का परिहार यही कह कर किया कि वस्तु और उसके निश्चयात्मक अभ्युपगम दोनों का ग्रहण तो भाष्यकार एवं वार्त्तिक तात्पर्यटीकाकार दोनों ही करते ही हैं, रही बात गौण-मुख्य-भाव की, तो वह तो वक्ता के इच्छा के अधीन है, इसलिए वस्तुतः कोई विरोध नहीं है । बड़े भारतीय दार्शनिकों के इस प्रशस्त मार्ग पर यहाँ का भी अविरोध अनायास स्थापित किया जा सकता है । यदि कुछ लोग अद्वैत से आकृष्ट न हो भूत चतुष्टय को ही तत्त्व मान कर चार्वाक-दर्शन को द्वैतवादी दर्शन ही माने तो उनके लिए अविरोध सम्पादन का मार्ग यह प्रशस्त है कि ब्रह्मा-द्वैत सिद्धान्त में जिस प्रकार तात्त्विक सत्ता एक मात्र होने पर भी व्यावहारिक और प्राति-भासिक इन दो अतिरिक्त सत्ताओं को मान कर सामजस्य उपस्थित किया जाता है, उसी प्रकार, चार्वाक-दर्शन के उक्त युक्तियों के अनुसार राजनयिक होने के कारण राजनीतिक परिधि के अन्दर एक राजनीतिक-सत्ता मान्य हो सकती है । जिसको मान्यता दिये बिना राजनयिक व्यवहार चल नहीं सकता । ऐसी परिस्थिति में परिधि घट जाने के कारण भी विरोध हटाया जा सकता है । अतः इस चार्वाक-दर्शन को अन्य किसी भी दर्शन से तत्त्वतः विरोध नहीं उपस्थित किया जा सकता । इति शुभम् ।
